# Renovatio

rivista di teologia e cultura

*fondata dal Card. Giuseppe Siri*

luglio - settembre 1987 - anno XXII - numero 3

*Finito di stampare nel mese di Ottobre 1987*

*Renovabitur, ut aquilae, juventus tua*
(Ps. 102, 5)

# SOMMARIO


• CELIBATO CONTESTATO

SAGGI:

329 **Piero Cantoni** - *Novus Ordo Missae* e fede cattolica (parte VII)

ARTICOLI:

365 **Giacinto Arturo Scaltriti** - Maestro Eckhart, ora

380 **Andrea Dalledonne** - Il massimo problema teologico in un'opera di Mons. Francesco Spadafora

389 **Alberto Boldorini** - Padre Semeria « brebis galeuse » - Introduzione ai veri « Saggi... clandestini » (parte I)

COMUNICAZIONI E RICERCHE:

415 **Giuseppe Rizzardi** - Islam, errore o eresia? - Aspetti e tendenze della teologia missionaria dei secoli XII-XIV (parte I)

LIBRI - Rassegne:

453 Card. Paul Poupard: « La nostra chiesa è la chiesa dei Santi » *(***)* - Card. Giuseppe Siri: « Il Sacerdozio Cattolico, 1: Lettere pastorali e studi sulle vocazioni, i seminari, i seminaristi e sul sacerdozio » *(Brunero Gherardini)* - C. Tibiletti: « Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani » *(Aldo Ceresa-Gastaldo)*

ANTOLOGIA:

467 **Luigi Guglielmo Rossi** - L'ombra di Freud (parte XXI)

# ABBONAMENTO 1987

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1987 sono così stabilite:*

| | | |
|---|---|---|
| Italia | lire | 18.000 |
| Estero | lire | 25.000 |
| Sostenitore | lire | 50.000 |

**Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.**

# Celibato contestato

*La contestazione comprende la non valutazione, la irrisione, il disprezzo; l'accusa di disturbo e di avversione alla natura, al piacere, alla libertà.*

*A livello della sordida ignoranza, il celibato appare come il « pino in mezzo al mare »! E questa è ancora la minore irriverenza.*

*Perché questo? È importante dare una risposta.*

*— La prima causa è la vigliaccheria di coloro che, dopo aver liberamente e pertanto responsabilmente voluto e abbracciato il celibato, non hanno avuto la dignitosa forza morale di rimanergli fedeli. Poiché qui si parla solo del « celibato scelto e voluto », e non del celibato bighellone e proprio delle creature sbagliate, elezione ragionata o senza ragione di sorta.*

*Non bisogna dimenticare che quanti, con atto di ferma decisione, hanno scelto il celibato, lo hanno scelto nella formula piena, che non esclude solo il matrimonio, ma impone la castità perfetta. E questa è ben altra cosa.*

*— La seconda causa è la difesa assoluta del libero piacere. L'impulso al piacere sessuale sorge naturalmente. Il dovuto contenimento, imposto dalla legge del Signore, costa e spesso costa molto. Bloccare una strada aperta ed attraente porta fatica e lotta. La via libera anche dalla presenza di Dio è l'offerta più invitante ed inquietante per un essere vivente.*

*Come si vede le ragioni dell'anticelibato servono a classificare il valore morale e la dignità spirituale degli uomini. E vergogna porta ad appendere molti velari e a dipingerci sopra infinite ipocrisie.*

*— Una terza causa più esterna è il qualunque sfogo contro ciò che sa di sacro, di religioso, di intromissione nella vicenda civile. Come se le vicende civili non fos-*

*sero possibili senza la creazione, nelle quali la sorgente ultima di ogni atto di movimento e di vita non fosse il Creatore, DIO!*

*Dal punto di vista storico esistono cause singolari e di grande e immediata potenza dimostrativa.*

*— La prima è che dall'avvento del cristianesimo fino all'epoca moderna tutte o quasi le iniziative di assistenza e di beneficio sociale sono di fatto dovute a celibatari ecclesiastici. Quelli che ne sentono un valido e non glorioso confronto, odiano tutta questa storia, vorrebbero cancellarla — e non possono —, distruggerne i ricordi, non accorgendosi che il mondo si ridurrebbe (e di molto) a un ammasso di capanne.*

*Quanto più un uomo o una donna deve occuparsi della famiglia o del proprio piacere, altrettanto fugge dall'operare nel bene comune. È troppo difficile vivere due vite in una. Quanti non vivrebbero se altri con sacrificio e rinuncia non avessero scelta una sola vita, ma quella in cui l'atto di vivere coincide sempre col « DONO ».*

*— La seconda è una constatazione. Si osservi quanto è accaduto nei Paesi nei quali il Clero, contro la decisa volontà di Roma, ha seguito Costantinopoli, cioè l'eterodossia, sancita in modo rivoluzionario dallo pseudo concilio Trullano nel 690: il Clero... per la cultura, l'arte, la vita sociale, la organizzazione politica...: NULLA o QUASI NULLA ha combinato. Fu, per costoro, come spingere l'umanità verso l'epoca dei trogloditi!*

*Si obietta:*

*La scienza, quella che crea la maggiore conoscenza del mondo fisico, l'agio della vita, la capacità di uccidere e di imbrogliare i rapporti umani, cresce continua-*

*mente. È vero. E intanto tutto va a rovescio. « Non di solo pane vive l'uomo ». Manca o decresce il più: pane, felicità, amore vero.*

*Ma il Celibato non può essere superfluo, anche se non dannoso?*

*Si osservi quanto segue.*

*— Cristo, che fu anche VERO UOMO, lo osservò con perfezione esemplare.*

*— Scelse Apostoli sopra tutto tra coniugati, tutti abbandonarono la famiglia per correre le vie del mondo e nelle singole Chiese costituirono « IN UN PRIMO MOMENTO » dei Gerarchi coniugati: non potevano certo costituire Vescovi e Presbiteri dei neonati... Ma, prima che terminasse il secolo nella totalità o quasi, i Capi erano celibatari. La coesione nell'universo indica la rivolta ad un dettame che il fatto carnale potesse essere associato al maneggio delle cose sante, tutte appartenenti ad un Ordine Soprannaturale.*

*— Nessuna legge universale ha mai ammesso la emarginazione del Celibato.*

*Anche la nostra disordinata epoca coi suoi falsi profeti (di veri non si sa se ce ne sono) ha una singolare prova: da taluni — che probabilmente non sono capaci di fare il loro dovere — si comincia a parlare di sacerdozio alle donne. Esse sono più facili a venire sedotte verso un'indebita elevazione, e si chiuderebbe — apparentemente — una perdurante crisi di vocazioni. A costoro la ignoranza, prima donna di palcoscenico, in questo disordine ha nascosto una grande verità teologica certa: la Rivelazione divina è chiusa da duemila anni.*

*Oggi non si può inventare nulla. Amen!*

## QUADRIVIUM EDIZIONI

**Via XII Ottobre, 14**

**GENOVA**

LUIGI IAMMARRONE, *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*, Genova, 1982, pagg. 178, lire 6.500.

La svolta cristologica nel pensiero dei Riformatori ...;

Alle origini della teologia e della cristologia eterodosse ...;

Il « trascendentale » moderno ...;

La nuova ermeneutica ...;

La metodologia cristologica di Hans Küng ...;

Chi è Gesù? E' il vero ed eterno Figlio di Dio? ...;

L'esistenza di Dio è razionalmente dimostrabile ...;

La divinità di Cristo e la Trinità ...

---

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

# *NOVUS ORDO MISSAE* E FEDE CATTOLICA

(parte settima)

## CONCLUSIONE

Giunti al termine del nostro cammino, è arrivato il momento di lanciare uno sguardo retrospettivo all'itinerario percorso.

Siamo partiti da questa domanda fondamentale: le critiche di radicale protestantizzazione rivolte al NOM, che si presenta con caratteristiche tanto diverse dall'ordo tradizionale e con tante somiglianze con la pratica protestantica, sono giustificate?

Per rispondere a questo quesito abbiamo, anche se frettolosamente, interrogato la storia, per cogliere i punti essenziali di divisione/distinzione fra concezione cattolica e protestantica della Messa.

Identificatili nel carattere sacrificale, nella presenza reale e nel sacerdozio ministeriale, ci siamo accinti a verificarne il permanere nel nuovo rito, nella sua « introduzione generale » e nelle sue rubriche.

Ci è sembrato tuttavia necessario premettere due esposizioni di carattere teologico e metodologico. Perché la Messa è

sacrificio? Perché è « imago repraesentativa passionis Christi », risponde san Tommaso. Perché è il « memoriale della morte del Signore », dice la tradizione. Il concetto chiave di memoriale si trova così inserito nella « sana dottrina ». Quali sono i criteri corretti di interpretazione di un testo liturgico e di un atto del magistero (perché *in casu* si tratta dell'uno e dell'altro)? Poiché si tratta di interpretare un testo, il problema di una corretta metodologia che tenga conto della *natura* del testo si impone, e si rivela in definitiva come il punto centrale. L'allargamento dell'orizzonte ermeneutico alle note e ai pronunciamenti del Magistero nella loro continuità costituisce un imprescindibile dovere. Solo in questo contesto allargato si può cogliere il senso proprio e oggettivo dei nostri testi ed esso si rivela inequivocabilmente cattolico.

La prova documentaria si snoda seguendo i punti dottrinali cardine che si vuole verificare negli articoli dell'IGMR e nelle preghiere dell'OM.

a) Si constata allora che il carattere sacrificale non è negato coll'uso del termine « memoriale » e che il fine propiziatorio è affermato con l'affermata identità di sacrificio del Calvario e sacrificio eucaristico e con l'uso di termini equivalenti.

b) Si constata che il sospetto silenzio sul termine scottante « transustanziazione » è stato corretto nel testo definitivo, che l'insistenza su altre forme di presenza di Cristo, diverse da quella eucaristica, non esce dall'ambito della concezione cattolica della presenza eucaristica « reale non per esclusione ma per antonomasia » (*Mysterium fidei*).

c) Si constata che la differenza essenziale fra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale è nuovamente affermata e l'insistenza sulla partecipazione dei fedeli si inserisce in una concezione « organica » e non ha niente a che vedere con la concezione indifferenziata dei protestanti.

Fatta la verifica che il rito è sostanzialmente cattolico, ci siamo posti la domanda se — data la sua indiscutibile natura di « misura di interesse generale » emanante dalla suprema autorità della Chiesa — sarebbe stato, per ipotesi, possibile giungere ad una conclusione contraria. La dottrina sull'infallibilità dottrinale e pratica della Chiesa ha confermato i nostri rilievi. Problematica esaminata *dopo* nella riflessione teologica, ma che viene *prima* nel concreto esercizio dell'atto di fede.

Una raccolta di testi del Magistero viene a fornire il supporto documentario (non completo, ma sufficientemente vasto) alla nostra linea interpretativa, mentre qualche testo liturgico, esaminato nelle sue parti più importanti, costituisce una ulteriore, preziosa, verifica.

Abbiamo detto all'inizio che era nostra intenzione fare dell'apologetica autentica, la quale, fondata come è sulla verità e sull'obiettività, non può esimersi dal registrare anche quello che le critiche hanno di vero. Questo è importante per comprendere come le critiche sono state possibili e per aprire la strada ad una soluzione che dia soddisfazione ai malcontenti fondati.

Abbiamo così riscontrato uno sbilanciamento ecumenico eccessivo che dà luogo ad una certa confusione. L'attenuazione dei termini efficacemente propiziatori risulta poi tanto più pericolosa in quanto avviene nel contesto edonistico contemporaneo che ha perduto — è cosa evidente per tutti — il senso del peccato e ha dimenticato il valore del sacrificio. La centralità della presenza eucaristica risulta anch'essa attenuata, quando si tratta del nucleo centrale del mistero e di qualcosa di particolarmente ostico per la mentalità moderna refrattaria al « miracolo » e al « mistero » (e quindi bisognoso di più ferma professione). Anche la sottolineatura unidirezionale del sacerdozio dei fedeli ci pare molto pericolosa nel contesto ugualitaristico contemporaneo, per cui il rischio di comprendere tutto — senza distinzioni — in un'ottica « democratica » risulta tutt'altro che chimerico.

La prima redazione dell'IGMR ha poi messo in circolazione un testo (il famoso articolo 7) perlomeno gravemente ambiguo nella forma (definizione?) e nel contenuto (la Messa è un'assemblea?). Questo testo purtroppo, nonostante l'autorità lo abbia corretto e abbia dunque lasciato il testo modificato come unico valido, continua a circolare...

A queste (e ad altre che si trovano sparse nel tessuto dell'argomentazione) si può aggiungere una osservazione di carattere più generale.

Il fatto che il NOM si presenti come un *rito nuovo*. Nuovo sotto tanti punti di vista. Quanto al modo della sua comparsa: « molto è successo in modo troppo improvviso — osserva il card. Ratzinger — in modo tale che per molti fedeli non era

più riconoscibile l'intima unità con ciò che precedeva ». Quanto alla relazione con il Messale precedente: « si è data l'impressione di un nuovo libro, anziché presentare il tutto nell'unità della storia liturgica » e con il Concilio: « qui è stato travolto anche lo stesso Concilio, che per esempio aveva ancora detto che la lingua del rito latino rimaneva il latino dando alla lingua volgare uno spazio conveniente. Oggi ci si può chiedere se esiste ancora un rito latino; una coscienza di esso è a stento ancora riscontrabile ». Quanto al modo con cui è stato realizzato: il nuovo Messale « è stato realizzato come se fosse un nuovo libro elaborato da professori e non una fase di una crescita continuata. Una cosa simile, in questa forma, non era mai successa, contraddice il modello del divenire liturgico e proprio questo procedimento ha soprattutto provocato l'idea assurda che Trento e Pio V avessero fatto, da parte loro, un messale quattrocento anni fa. La liturgia cattolica è stata così declassata a prodotto degli inizi dell'età moderna e, in questo modo, si è prodotto uno scivolamento di prospettiva che è inquietante ». Inquietante perché rischia di compromettere qualcosa di essenziale: « la coscienza dell'ininterrotta intima unità della storia della fede, che si manifesta proprio nell'attuale unità della preghiera proveniente da questa storia ».

Ciononostante dobbiamo affermare, come conclusione che ci pare ampiamente dimostrata dal nostro studio, che l'« intima unità » di cui parla il card. Ratzinger, sia sostanzialmente conservata nel NOM, anche se la sua manifestazione ha subito qualche attenuazione. Non si può legittimamente mettere in dubbio che si tratti di un rito cattolico, che rappresenta, rispetto alla sostanza del mistero celebrato, un cambiamento soltanto accidentale, espressione di un avvicinamento ecumenico, che può essere discutibile nella « politica » che sottintende, ma non può essere accusato di compromesso dogmatico.

Detto questo non possiamo non auspicare che una « riforma della riforma » venga a ridonare una maggiore limpidità al rito della Messa, fugando definitivamente ogni restante ombra e permettendo così a tutti, anche a coloro che un certo ecumenismo ha allontanato, di partecipare ancor meglio al mistero del Corpo e del Sangue del Signore, in attesa che, caduto il velo dei sacramenti, possiamo partecipare insieme, nella visione, alla Messa eterna.

PIERO CANTONI

# APPENDICE

## Documenti del Magistero che costituiscono il contesto remoto del *Novus ordo missae*

### A. NATURA SACRIFICALE DELLA MESSA

a) *Documenti immediatamente precedenti il Vaticano II*

1. L'augusto Sacrificio dell'altare non è (...) una pura e semplice commemorazione della passione e morte di Gesù Cristo, ma è un vero e proprio sacrificio, nel quale, immolandosi incruentemente, il Sommo Sacerdote fa ciò che fece una volta sulla Croce offrendo al Padre tutto se stesso, vittima graditissima.

   (Pio XII, Lettera enc. *Mediator Dei*, 20 nov. 1947: *Insegnamenti pontifici*, vol. 8: *La Liturgia* [Roma 1959²] n. 552)

2. Sulla Croce (...) Egli offrì a Dio tutto se stesso e le sue sofferenze, e l'immolazione della vittima fu compiuta per mezzo di una morte cruenta liberamente subita; sull'altare, invece, a causa dello stato glorioso della sua umana natura, « la morte non ha più dominio su di Lui » (Cfr. san Tommaso, *Somma teologica* III, q. 22, a. 4) e quindi non è possibile l'effusione del sangue; ma la divina sapienza ha trovato il modo mirabile di rendere manifesto il sacrificio del nostro Redentore con segni esteriori che sono simboli di morte. Giacché, per mezzo della transustanziazione del pane in corpo e del vino in sangue di Cristo, come si ha realmente presente il suo corpo così si ha il suo sangue; le specie eucaristiche poi, sotto le quali è presente simboleggiano la cruenta separazione del corpo dal sangue. Così il memoriale della sua morte reale sul Calvario si ripete in ogni sacrificio dell'altare, perché per mezzo di simboli distinti si significa e dimostra che Gesù Cristo è in stato di vittima.

   (*Ibid.*, n. 554)

b) *Concilio Vaticano II*

3. Il nostro Salvatore nell'ultima Cena, la notte in cui fu tradito, istituì il Sacrificio eucaristico del suo Corpo e del suo Sangue, onde perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il Sacrificio della Croce, e per affidare così alla sua diletta Sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e della sua risurrezione: sacramento di pietà, segno di unità. vincolo di carità, convito pasquale, nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolma di grazia e ci è dato il pegno della gloria futura.

   (*Sacrosanctum concilium*, n. 47: EV 1, 87)

4. Ogni volta che il sacrificio della croce (...) viene celebrato sull'altare, si effettua l'opera della nostra redenzione.
(*Lumen gentium,* n. 3: EV 1, 286; cfr. anche *Presbyterorum ordinis,* n. 13 e *Sacrosanctum concilium,* n. 2)

5. (I presbiteri) nel sacrificio della messa rendono presente e applicano (cfr. Concilio di Trento), fino alla venuta del Signore (cfr. 1 Cor 11, 26), l'unico sacrificio del nuovo testamento, il sacrificio cioè di Cristo, che una volta per tutte si offre al Padre quale vittima immacolata (cfr. Ebr 9, 11-28).
(*Lumen gentium,* n. 28: EV 1, 354)

6. ... Questo sacrificio (il sacrificio di Cristo)... per mano dei presbiteri e in nome di tutta la chiesa, viene offerto nell'eucarestia in modo incruento e sacramentale, fino al giorno della venuta del Signore (cfr. 1 Cor 11, 26).
(*Presbyterorum ordinis,* n. 2: EV 1, 1247)

7. (Necessità della predicazione della parola da parte dei presbiteri)... questo vale soprattutto nel caso della liturgia della parola nella celebrazione della messa, in cui si realizza un'unità inscindibile fra l'annuncio della morte e resurrezione del Signore, la risposta del popolo che ascolta e l'oblazione stessa con la quale Cristo ha confermato nel suo sangue la nuova alleanza; a questa oblazione si uniscono i fedeli sia con i loro voti sia con la ricezione del sacramento.
(*Presbyterorum ordinis,* n. 4: EV 1, 1251)

8. (I presbiteri amministrano i sacramenti)... e soprattutto con la celebrazione della messa offrono sacramentalmente il sacrificio di Cristo.
... I presbiteri insegnano ai fedeli a offrire la divina vittima a Dio Padre nel sacrificio della messa...
La casa di preghiera — (...) in cui la presenza del Figlio di Dio nostro Salvatore, che si è offerto per noi sull'altare del sacrificio, viene venerata a sostegno e consolazione dei fedeli — ...
(*Ibid.* 1252-1256)

c) *Documenti postconciliari*

9. Giova ricordare quello che è come la sintesi e l'apice di questa dottrina, che cioè nel mistero eucaristico è rappresentato in modo mirabile il Sacrificio della Croce una volta per sempre consumato sul Calvario; vi si richiama perennemente alla memoria e ne viene applicata la virtù salutifera in remissione dei peccati che si commettono quotidianamente.
(Paolo VI, Lettera enc. *Mysterium fidei,* 3 sett. 1965: EV 2, 415)

10. ... Il Signore s'immola in modo incruento nel Sacrificio della Messa che rappresenta il Sacrificio della Croce, applicandone la virtù salutifera, nel momento in cui per le parole della consacrazione comincia ad esse-

re sacramentalmente presente, come spirituale alimento dei fedeli, sotto le specie del pane e del vino.
(*Ibid.* 421)

11. ... La Chiesa, fungendo in unione con Cristo da sacerdote e da vittima, offre tutta intera il Sacrificio della Messa e tutta intera vi è offerta. Questa mirabile dottrina, già insegnata dai Padri (cfr. sant'Agostino, *De civitate Dei* X, 6: PL 41, 284), recentemente esposta dal Nostro predecessore Pio XII di f.m. (cfr. *Mediator Dei: La Liturgia,* n. 570), ultimamente espressa dal Concilio Vaticano II nella Cost. *De Ecclesia,* a proposito del popolo di Dio (cfr. *Lumen gentium,* n. 11), Noi desideriamo ardentemente che sia sempre più spiegata e più profondamente inculcata nell'animo dei fedeli, salva però, com'è giusto, la distinzione, non solo di grado, ma anche di natura, che passa tra il sacerdozio dei fedeli e quello gerarchico (cfr. *Lumen gentium,* n. 10).
(*Ibid.* 419)

12. ... La Chiesa, nel Sacrificio che offre, ha imparato ad offrire sé medesima come sacrificio universale, applicando per la salute del mondo intero l'unica ed infinita virtù redentrice del Sacrificio della Croce.
(*Ibid.* 420)

13. I fedeli, quando venerano Cristo presente nel Sacramento, ricordino che questa presenza deriva dal Sacrificio e tende alla Comunione, sacramentale e spirituale insieme.
(Sacra Congr. dei Riti, Istr. *Eucharisticum mysterium,* 25 maggio 1967, n. 50: EV 2, 1350; Rituale Rom., *De sacra Communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam,* n. 80, ed. typ. Vat. 1973, p. 36)

14. ... La messa, o cena del Signore, è contemporaneamente e inseparabilmente:
— sacrificio in cui si perpetua il sacrificio della croce;
— memoriale della morte e della resurrezione del Signore che disse: « Fate questo in memoria di me » (Lc 22, 19);
— sacro convito in cui, per mezzo della comunione del corpo e del sangue del Signore, il popolo di Dio partecipa ai beni del sacrificio pasquale, rinnova il nuovo patto fatto una volta per sempre nel sangue di Cristo da Dio con gli uomini, e nella fede e nella speranza prefigura e anticipa il convito escatologico nel regno del Padre, annunziando la morte del Signore « fino al suo ritorno ».
(Istr. *Eucharisticum mysterium:* EV 2, 1296)

15. Nella Messa (...) il sacrificio e il sacro convito appartengono allo stesso mistero al punto da essere legati l'uno all'altro da strettissimo vincolo. Infatti il Signore nello stesso sacrificio della messa si immola quando « comincia ad essere sacramentalmente presente, come spirituale alimento dei fedeli, sotto le specie del pane e del vino » (*Mysterium fidei*).
(*Ibid.* 1297)

16. La celebrazione eucaristica, che si compie nella messa, è azione non solo del Cristo, ma anche della Chiesa. In essa infatti il Cristo, perpetuando nei secoli in modo incruento il sacrificio compiuto sulla croce, mediante il ministero dei sacerdoti, si offre al Padre per la salvezza del mondo. E la chiesa, sposa e ministra di Cristo, adempiendo con lui all'ufficio di sacerdote e di vittima, lo offre al Padre e insieme offre tutta se stessa con lui.
(*Ibid.* 1298)

17. Questo Sacrificio, come la stessa passione di Cristo, sebbene sia offerto per tutti, non ha effetto se non in coloro che si uniscono alla passione di Cristo con la fede e la carità... Ad essi tuttavia giova più o meno secondo la misura della loro devozione.
(*Ibid.* 1312)

18. La messa è e rimane la memoria dell'ultima Cena di Cristo, nella quale il Signore, tramutando il pane e il vino nel suo Corpo e nel suo Sangue, istituì il Sacrificio del Nuovo Testamento, e volle che, mediante la virtù del suo sacerdozio, conferita agli Apostoli, fosse rinnovato nella sua identità, solo offerto in modo diverso, in modo cioè incruento e sacramentale, in perenne memoria di Lui, fino al suo ritorno.
(Paolo VI, *Allocuz. nell'udienza generale del 19 novembre 1969*: AAS 61, 1969, p. 779)

19. Tutta la tradizione della Chiesa insegna che i fedeli, per mezzo della Comunione sacramentale, si inseriscono in modo più perfetto nella celebrazione eucaristica. In tal modo infatti partecipano pienamente al Sacrificio eucaristico, cioè non soltanto con la fede e la preghiera, né si uniscono a Cristo, offerto sull'altare, soltanto spiritualmente, ma anche ricevono lui stesso sacramentalmente, così da attingere frutti più abbondanti da questo santo Sacrificio.
(Sacra Congr. per il Culto Div., Istr. *Sacramentali Communione*, 29 giugno 1970: EV 3, 2629)

20. Questo Sacrificio non è semplicemente un rito commemorativo di un sacrificio passato. Infatti in esso Cristo, per mezzo del ministero dei sacerdoti, perpetua nel corso dei secoli in modo incruento il Sacrificio della Croce e nutre i fedeli di se stesso, pane di vita, affinché, riempiti dell'amore di Dio e del prossimo, diventino un popolo sempre più accetto a Dio.
(Sacra Congr. per il Clero, *Direttorio catechistico generale*, 11 aprile 1971, n. 58: EV 4, 540)

21. Non è l'uomo che celebra l'Eucarestia, ma lo stesso Cristo; infatti per il ministero dei sacerdoti egli offre se stesso nel sacrificio della Messa. L'azione sacramentale è, innanzi tutto, azione di Cristo, del quale i ministri della Chiesa sono come strumenti.
(*Ibid.* 534)

22. L'Ordine configura in modo particolare a Cristo mediatore alcuni membri del popolo di Dio, conferendo loro il potere sacro... di fare le veci di Cristo nell'offrire il sacrificio della Messa e nel presiedere il banchetto eucaristico.
(*Ibid.* 537)

23. A questo sacrificio di rendimento di grazie, di propiziazione, di impetrazione e di lode i fedeli partecipano con maggiore pienezza, quando non solo offrono al Padre con tutto il cuore, in unione con il sacerdote, la sacra vittima e, in essa, loro stessi, ma ricevono pure la stessa vittima nel sacramento.
(Istr. *Eucharisticum mysterium*: EV 2, 1300)

24. ... Gesù morì egli stesso per i nostri peccati, e risuscitò per la nostra giustificazione. Per questo, nella notte in cui fu tradito e diede inizio alla sua passione salvatrice, istituì il Sacrificio della nuova alleanza nel suo sangue, per la remissione dei peccati...
(Rituale Rom., *Rito della penitenza,* introd. n. 1 CEI, Roma 1974, p. 14)

25. Nel Sacrificio della Messa viene ripresentata la passione di Cristo; il suo Corpo dato per noi e il suo Sangue per noi sparso in remissione dei peccati, nuovamente vengono offerti dalla Chiesa a Dio per la salvezza del mondo intero. Nell'Eucaristia infatti Cristo è presente e viene offerto come « sacrificio di riconciliazione », e perché il suo santo Spirito « ci riunisca in un solo corpo ».
(*Ibid.* n. 2, pp. 14-15)

26. Il sacramento del corpo e del sangue di Cristo, dato alla chiesa per costituirla, per la sua stessa natura comporta:
— il potere ministeriale conferito da Cristo ai suoi Apostoli e ai loro successori, i vescovi con i presbiteri, per attualizzare sacramentalmente il suo atto sacerdotale con cui si è offerto una volta per sempre al Padre nello Spirito Santo e si è dato ai suoi fedeli affinché siano uno con lui...
(Segr. per l'unità dei cristiani, Istr. *In quibus rerum circumstantiis,* 1 giugno 1972: EV 4, 1627)

27. ... Il sacramento dell'eucaristia non è soltanto un convito fraterno, ma è, ad un tempo, il memoriale che rende presente ed « attualizza » il sacrificio del Cristo e la sua offerta mediante la chiesa...
(Sacra Congr. per la Dottr. della Fede, Dichiaraz. *Inter insigniores,* 15 ott. 1976: EV 6, 2129)

28. L'eucarestia è soprattutto un sacrificio (...).
... In virtù della consacrazione, le specie del pane e del vino, ripresentano (cfr. Concilio di Trento), in modo sacramentale e incruento, il sacrificio cruento propiziatorio offerto da lui in croce al Padre per la salvezza del mondo.
(Giovanni Paolo II, Lettera enc. *Dominicae Cenae,* 24 febb. 1980: EV 7, 190.195)

29. ... Questa celebrazione eucaristica non fa numero con il Sacrificio della Croce; non vi si aggiunge e non lo moltiplica. La Messa e la Croce non sono che lo stesso e unico Sacrificio (cfr. Lettera *Dominicae Cenae*, n. 9).
E tuttavia la frazione eucaristica del pane ha una funzione essenziale, quella di metterci a disposizione l'offerta primordiale della Croce. La rende attuale oggi per la nostra generazione. Rendendo veramente presenti il Corpo e il Sangue di Cristo sotto la specie del pane e del vino, essa rende — nello stesso tempo — attuale e accessibile, alla nostra generazione, il Sacrificio della Croce, che resta, nella sua unicità, il perno della storia della salvezza, l'articolazione essenziale tra il tempo e l'eternità. L'Eucaristia è così, nella Chiesa, l'istituzione sacramentale che in ogni periodo serve da « collegamento » al sacrificio della Croce, che offre una presenza insieme reale e operante, in modo che esso possa manifestare in ogni epoca la sua potenza di salvezza e di risurrezione. Grazie alla successione apostolica e alle ordinazioni, Cristo ha dato alle parole con cui ha istituito l'Eucaristia, unite all'azione del suo Spirito, forza e potenza fino al tempo del suo ritorno.
È Lui che le pronunzia per bocca del sacerdote che consacra; è Lui che così ci fa partecipi alla frazione del pane del suo unico Sacrificio.

(Giovanni Paolo II, Messaggio televisivo al Congresso Eucaristico di Lourdes, 21 luglio 1981: *La traccia* 7, 1981, pp. 468-469)

30. Il sacramento più grande è la santissima Eucaristia, nella quale lo stesso Cristo Signore è contenuto, offerto e ricevuto e per mezzo della quale vive e cresce continuamente la Chiesa. Il sacrificio eucaristico, memoriale della morte e della resurrezione del Signore, in cui è perpetuato nei secoli il Sacrificio della Croce, è il culmine e la fonte di tutto il culto e la vita cristiana, mediante il quale è significata e fatta l'unità del popolo di Dio ed è perfezionata l'edificazione del corpo di Cristo...

(*Codex Iuris Canonici* auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1983, Can. 897)

31. La celebrazione eucaristica è azione dello stesso Cristo e della Chiesa in cui Cristo Signore, per il ministero dei sacerdoti, offre se stesso, sostanzialmente presente sotto le specie del pane e del vino, a Dio Padre e si dona ai fedeli, associati nella sua offerta, come cibo spirituale.

(*Ibid.* Can. 899, 1)

32. Ogni volta che ci raduniamo per partecipare all'Eucaristia, sappiamo che ci parleranno i testi ispirati della Sacra Scrittura, i brani scelti dall'Antico e dal Nuovo Testamento; che le nostre labbra pronunceranno le parole della preghiera liturgica di adorazione, di ringraziamento, di propiziazione, di impetrazione. Tuttavia, al di sopra di tutto ciò, parla la Croce invisibile del Calvario e il sacrificio offerto su di essa. Le parole della transustanziazione si riferiscono direttamente a quel Sacrificio e non soltanto lo evocano nella memoria, ma lo ripetono di nuovo,

lo compiono di nuovo, in modo incruento, sotto le specie del pane e del vino...

(Giovanni Paolo II, omelia del 23 febb. 1980: *La parola di Giovanni Paolo II* 2-3, 1980, p. 23)

33. Sulla « mensa dominica » si rinnova l'*oblazione sacrificale* con cui Cristo ci ha redenti. Partecipandovi, i cristiani di tutti i tempi e di tutti i luoghi sanno di impegnarsi a condurre un'esistenza immolata, grazie alla quale potranno giungere, nell'ultimo compimento, al mattino pasquale della risurrezione.

(Idem, Ai vescovi italiani durante la celebrazione giubilare, 15 aprile 1983: *La traccia* 4, 1983, p. 369)

34. Il Tridentino, poi, interpretando le affermazioni degli apostoli, della lettera agli Ebrei e di tutta la Chiesa primitiva, afferma e spiega che la Eucaristia è « presenza sacrificale » di Cristo nel tempo, è cioè la rinnovazione del Sacrificio della Croce.

(Idem, Alle religiose di Milano e della Lombardia, 20 maggio 1983: *La traccia* 5, 1983, p. 495)

35. ... La celebrazione dell'Eucaristia viene spesso intesa semplicemente come un atto della comunità locale radunata per commemorare l'ultima cena del Signore mediante la frazione del pane. Sarebbe quindi più un convito fraterno, nel quale la comunità si ritrova e si esprime, che non la rinnovazione sacramentale del sacrificio di Cristo, la cui efficacia salvifica si estende a tutti gli uomini, presenti o assenti, sia vivi che defunti.

(S. Congr. per la Dottr. della Fede, lettera *Sacerdotium ministeriale* del 6 agosto 1983: *Osservatore Romano* 9 sett. 1983)

## B. PRESENZA REALE

### a) *Documenti immediatamente precedenti il Vaticano II*

36. Né mancano coloro che sostengono che la dottrina della transustanziazione, in quanto fondata su di un concetto antiquato di sostanza, deve essere corretta in modo da ridurre la presenza reale di Cristo nell'Eucarestia ad un certo simbolismo, per cui le specie consacrate non sarebbero altro che segni efficaci della presenza spirituale di Cristo e della sua intima unione con i membri fedeli del Corpo mistico.

(Pio XII, Lettera enc. *Humani generis*, 12 agosto 1950: FdC 429)

### b) *Concilio Vaticano II*

37. Per celebrare un'opera così grande (il suo mistero pasquale), Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, e in modo speciale nelle azioni liturgiche.

È presente nel sacrificio della Messa sia nella persona del ministro, « Egli che, offertosi una volta sulla croce, offre ancora se stesso per il ministero dei sacerdoti», sia soprattutto sotto le specie eucaristiche.

È presente con la sua virtù nei sacramenti, di modo che quando battezza, è Cristo stesso che battezza.
È presente nella sua parola, giacché è Lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra Scrittura.
È presente infine quando la Chiesa prega e loda, Lui che ha promesso: « Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, là sono io, in mezzo a loro » (Mt 18, 20).
(*Sacrosanctum Concilium,* n. 7: EV 1, 9)

38. Nella persona dei Vescovi, ai quali assistono i sacerdoti, è presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù Cristo, Pontefice Sommo. Sedendo infatti alla destra di Dio Padre non cessa di essere presente alla comunità dei suoi pontefici...
(*Lumen gentium,* n. 21: EV 1, 334)

39. L'attività missionaria... con la parola e la predicazione, con la celebrazione dei sacramenti, di cui centro e vertice è la SS. Eucaristia, rende presente quel Cristo, che della salvezza è l'autore.
(*Ad gentes,* n. 9: EV 1, 1109)

40. Un pegno di questa speranza e un viatico per il cammino il Signore lo ha lasciato ai suoi in quel sacramento della fede nel quale gli alimenti naturali coltivati dall'uomo vengono tramutati (convertuntur) nel corpo e nel sangue glorioso di lui, come banchetto di comunione fraterna e pregustazione del convito del cielo.
(*Gaudium et spes,* n. 38: EV 1, 1438)

41. La casa di preghiera — (...) in cui la presenza del Figlio di Dio nostro salvatore, che si è offerto per noi sull'altare del sacrificio, viene venerata a sostegno e consolazione dei fedeli — dev'essere nitida e adatta alla preghiera e alle sacre funzioni. In essa i pastori e i fedeli sono invitati a rispondere con riconoscenza al dono di colui che di continuo infonde la vita divina, mediante la sua umanità, nelle membra del suo corpo.
(*Presbyterorum ordinis,* n. 5: EV 1, 1256)

42. I presbiteri abbiano inoltre a cuore, se vogliono compiere con fedeltà il proprio ministero, il dialogo quotidiano con Cristo Signore andandolo a visitare nel tabernacolo e praticando il culto personale della sacra eucaristia.
(*Presbyterorum ordinis,* n. 18: EV 1, 1306)

c) *Documenti contemporanei o posteriori al Vaticano II*

43. Cristo è presente alla sua Chiesa che prega, essendo Egli colui che « prega per noi, prega in noi ed è pregato da noi: prega per noi come nostro Sacerdote, prega in noi come nostro Capo; è pregato da noi come nostro Dio » (sant'Agostino, *in Ps. 85,* 1); è Lui stesso che ha promesso: « Dove sono due o tre riuniti in nome mio, là sono io in mezzo a loro » (Mt 18, 20).

Cristo è presente alla sua Chiesa che esercita le opere di misericordia, non solo perché quando facciamo un po' di bene a uno dei suoi più umili fratelli, lo facciamo allo stesso Cristo, ma anche perché è Cristo stesso che fa queste opere per mezzo della sua Chiesa, soccorrendo sempre con divina carità gli uomini.
Cristo è presente alla sua Chiesa pellegrina anelante al porto della vita eterna, giacché Egli abita nei nostri cuori mediante la fede, e in essi diffonde la carità con l'azione dello Spirito Santo da Lui donatoci.
In altro modo, ma verissimo anch'esso, Egli è presente alla sua Chiesa che predica, essendo il Vangelo che essa annunzia Parola di Dio, che viene annunziata in nome e per autorità di Cristo Verbo di Dio incarnato e con la sua assistenza, perché sia «un solo gregge sicuro in virtù di un solo pastore» (sant'Agostino, *Contra Litt. Petiliani,* III, 10, 11).
Cristo è presente alla sua Chiesa che regge e governa il popolo di Dio, poiché la sacra potestà deriva da Cristo e Cristo «pastore dei pastori» assiste i pastori che la esercitano, secondo la promessa fatta agli Apostoli.
Inoltre in modo ancora più sublime Cristo è presente alla sua Chiesa, che in suo nome celebra il sacrificio della Messa e amministra i Sacramenti... Nessuno poi ignora che i Sacramenti sono azioni di Cristo, il quale li amministra per mezzo degli uomini...
Ma ben altro è il modo, veramente sublime, con cui Cristo è presente alla sua Chiesa nel Sacramento dell'Eucaristia, che perciò è tra gli altri Sacramenti «più soave per devozione, più bello per l'intelligenza, più santo per il contenuto»; contiene infatti lo stesso Cristo ed è quasi la perfezione della vita spirituale e il fine di tutti i Sacramenti.
Tale presenza si dice *reale* non per esclusione, quasi che le altre non siano reali, ma per antonomasia, perché è anche corporale e sostanziale, e in forza di essa Cristo, Uomo-Dio, tutto intero si fa presente. Malamente dunque qualcuno spiegherebbe questa forma di presenza, immaginando il corpo di Cristo glorioso di natura «pneumatica» onnipresente; oppure riducendola ai limiti di un simbolismo, come se questo augustissimo sacramento in niente altro consistesse che in un segno efficace «della spirituale presenza di Cristo e della sua intima congiunzione con i fedeli membri del Corpo Mistico».

(Paolo VI, Lettera enc. *Mysterium fidei,* 3 sett. 1967: EV 2, 422-424)

44. Il Concilio Tridentino, appoggiato a questa fede della Chiesa, «apertamente e semplicemente afferma che nell'almo Sacramento della SS. Eucaristia, dopo la consacrazione del pane e del vino, nostro Signore Gesù Cristo, vero Dio e vero Uomo, è contenuto veramente, realmente e sostanzialmente sotto l'apparenza di quelle cose sensibili».
Pertanto il nostro Salvatore nella sua umanità è presente non solo alla destra del Padre, secondo il modo di esistere naturale, ma insieme anche nel Sacramento dell'Eucaristia secondo un modo di esistere che, sebbene sia inesprimibile per noi a parole, tuttavia con la mente illustrata dalla fede, possiamo intendere e dobbiamo fermissimamente credere che è possibile a Dio.

(*Ibid.* 426)

45. Ora questa voce (della Chiesa)... ci assicura che Cristo non si fa presente in questo sacramento se non per la conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo di Cristo e di tutta la sostanza del vino nel suo sangue; conversione singolare e mirabile che la chiesa cattolica chiama giustamente e propriamente transustanziazione (cfr. Concilio di Trento: DS 1642. 1652).
(*Ibid.* 427)

46. Si istruiscano i fedeli perché conseguano una più profonda comprensione del mistero eucaristico, anche riguardo ai principali modi con cui il Signore stesso è presente alla sua Chiesa nelle celebrazioni liturgiche.
È infatti sempre presente nell'assemblea dei fedeli riuniti nel suo nome (cfr. Mt. 18, 20).
È presente pure nella sua parola, perché parla lui stesso mentre nella Chiesa vengono lette le sacre Scritture.
Nel Sacrificio eucaristico poi è presente sia nella persona del ministro; perché « colui che ora offre per mezzo del ministero dei sacerdoti, è il medesimo che allora si offrì sulla croce »; sia e soprattutto, sotto le specie eucaristiche. In quel Sacramento infatti, in modo unico, è presente il Cristo totale e intero, Dio e uomo, sostanzialmente e ininterrottamente. Tale presenza di Cristo sotto le specie « si dice reale, non per esclusione, quasi che le altre non siano reali, ma per antonomasia».
(Sacra Congr. dei Riti, Istr. *Eucharisticum mysterium,* 25 maggio 1967, n. 9: EV 2, 1309)

47. Nessuno deve dubitare che « tutti i cristiani, secondo l'uso sempre accettato nella chiesa cattolica, rendono, nella venerazione a questo santissimo sacramento, il culto di latria dovuto al vero Dio. Non deve infatti essere meno adorato, per il motivo che fu istituito da Cristo Signore per essere ricevuto » (Tridentino: DS 1643). Giacché anche nel sacramento che è riposto si deve adorare lo stesso Signore, lì presente sostanzialmente per quella trasformazione del pane e del vino che, secondo il concilio di Trento (DS 1642. 1652), molto giustamente è chiamata « transustanziazione ».
(Istr. *Eucharisticum Mysterium:* EV 2, 1301)

48. Noi crediamo che, come il pane e il vino consacrati dal Signore nell'ultima cena sono stati convertiti nel suo corpo e nel suo sangue che di lì a poco sarebbero stati offerti per noi sulla croce, allo stesso modo il pane e il vino consacrati dal sacerdote sono convertiti nel corpo e nel sangue di Cristo glorioso regnante nel cielo; e crediamo che la misteriosa presenza del Signore, sotto quello che continua ad apparire come prima ai nostri sensi, è una presenza vera reale e sostanziale.
Pertanto Cristo non può essere presente in questo sacramento se non mediante la conversione nel suo sangue della realtà stessa del vino, mentre rimangono immutate soltanto le proprietà del pane e del vino percepite dai nostri sensi. Tale conversione misteriosa è chiamata dalla chiesa, in maniera assai appropriata, *transustanziazione.* Ogni spiegazione teologica che tenti di penetrare in qualche modo questo mistero, per

essere in accordo con la fede cattolica deve mantenere fermo che nella realtà obiettiva, indipendentemente dal nostro spirito, il pane e il vino han cessato di esistere dopo la consacrazione, sicché da quel momento sono il corpo e il sangue adorabili del signore Gesù ad essere realmente dinanzi a noi sotto le specie sacramentali del pane e del vino, proprio come il Signore ha voluto, per donarsi a noi in nutrimento e per associarci all'unità del suo corpo mistico.

(Paolo VI, *Professione di fede a chiusura dell'anno della fede,* 30 giugno 1968, nn. 24-25: EV 3, 560)

49. Procuriamo di comprendere qualche cosa di questo mistero, perché, innanzi tutto, dire « sacramento » vuol dire qualche cosa di nascosto. Cioè di nascosto e insieme di manifestato; nascosto nella sua realtà sensibile, ma manifestato per via di qualche segno. Di quale realtà si tratta? si tratta niente meno che di Gesù Cristo. Di lui, proprio di Lui vero e reale, quale ora si trova in cielo, nella gloria del Padre. E per quale segno ci è rappresentato? Un segno che vuole ricordarcelo quale Egli fu all'ultima cena, anzi quale fu nel suo sacrificio della croce, perché anche l'ultima cena fu un segno, una memoria; ma non solo segno, ma segno che contiene la realtà che vuole significare, contiene Gesù, rivestito per noi nell'Eucaristia nei segni del pane e del vino, i quali contengono e sono, mediante un miracolo di trasformazione essenziale, la « transustanziazione », carne e sangue di Cristo, cioè Gesù in stato di vittima, di sacrificio.

(Paolo VI, omelia dell'1 giugno 1972: *Insegnamenti di Paolo VI,* vol. X, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1973, p. 589)

50. Nella celebrazione della Messa sono gradualmente evidenziati i modi principali della presenza di Cristo nella Chiesa.
È presente in primo luogo nell'*assemblea* stessa dei fedeli riuniti in suo nome;
è presente nella *sua parola,* allorché si legge in Chiesa la Scrittura e si fa il commento;
è presente nella *persona* del ministro;
è presente infine e soprattutto *sotto le specie eucaristiche*: una presenza, questa, assolutamente unica, perché nel Sacramento dell'Eucaristia vi è il Cristo tutto intero, Dio e uomo, sostanzialmente e ininterrottamente. Proprio per questo la presenza di Cristo sotto le specie consacrate vien chiamata reale: « reale non per esclusione, come se le altre non fossero tali, ma per antonomasia ».

(Rituale Rom., *De sacra Communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam,* n. 6, ed. typ. Vat. 1973, p. 8)

51. Per ragion del segno, è più consono alla natura della sacra celebrazione che nel tabernacolo dell'altare sul quale viene celebrata la Messa non ci sia fin dall'inizio, con le specie consacrate, la presenza eucaristica di Cristo: essa infatti è il frutto della consacrazione e, come tale, deve apparire.

(*Ibidem*)

52. L'esposizione della SS. Eucaristia, sia con la pisside che con l'ostensorio, porta i fedeli a riconoscere in essa la mirabile presenza di Cristo, e li invita alla comunione di spirito con lui: è quindi un ottimo mezzo per ravvivare il culto a lui dovuto in spirito e verità.

(*Ibid.*, n. 82, p. 38)

53. Il confessore si ricordi che il suo ministero è quello stesso di Cristo, che per salvare gli uomini ha operato nella misericordia la loro redenzione, ed è presente con la sua virtù divina nei sacramenti.

(Rituale Rom., *Rito della Penitenza*, n. 10, c. CEI, Roma 1974, pp. 22-23)

54. [Cristo] è presente quando si raduna l'assemblea, quando si proclama la parola di Dio, quando la Chiesa supplica e salmeggia.

(*Principi e Norme per la liturgia delle Ore*, n. 13, promulg. il 1° nov. 1970, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1981)

55. L'eucaristia contiene realmente ciò che è il fondamento stesso dell'essere e dell'unità della chiesa: il corpo di Cristo offerto in sacrificio e dato ai fedeli come pane della vita eterna.

(Segr. per l'unità dei cristiani, Istr. *In quibus rerum circumstantiis*, 1 giugno 1972: EV 4, 1627)

56. (Il sacramento dell'eucaristia) è nello stesso tempo sacramento-sacrificio, sacramento-comunione e sacramento-presenza. E benché sia vero che l'eucaristia fu sempre e deve essere tuttora la più profonda rivelazione e celebrazione della fratellanza umana dei discepoli e confessori di Cristo, non può essere trattata soltanto come una « occasione » per manifestare questa fratellanza. Nel celebrare il sacramento del corpo e del sangue del Signore, bisogna rispettare la piena dimensione del mistero divino, il pieno senso di questo segno sacramentale, nel quale Cristo, realmente presente, è ricevuto, « l'anima è ricolmata di grazia e a noi vien dato il pegno della gloria futura ».

(Giovanni Paolo II, Lettera enc. *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979: EV 6, 1254)

57. Dalla partecipazione alla santa messa con devozione e spirito di fede, gli alunni siano guidati ad una più sentita devozione verso la ss.ma eucaristia, secondo le indicazioni dell'enciclica *Mysterium fidei* e dell'istruzione *Eucharisticum mysterium*. Siano pertanto esortati a rimanere in preghiera, dopo la comunione, per un tempo opportuno e a recarsi durante il giorno alla cappella del seminario per pregare davanti al ss.mo sacramento. In determinati giorni dell'anno poi, si può fare l'esposizione del ss.mo sacramento, secondo le norme stabilite dalla stessa istruzione e quelle date dall'ordinario del luogo.
Nella sistemazione della cappella del seminario, il tabernacolo ove si conserva la ss.ma eucaristia, deve essere collocato in modo da favorire

la preghiera privata, ed essere facilmente accessibile perché si onori il Signore con frequenza anche con culto privato.

(Sacra Congr. per l'Educazione catt., Istr. *In ecclesiasticam futurorum,* 3 giugno 1979: EV 6, 1582)

58. ... L'insegnamento del concilio di Trento sulla realtà del sacrificio deve essere professato in tutta la sua fermezza, come anche quello della « presenza reale »; l'aspetto della comunione fraterna, per quanto profondamente compreso, non dovrà portare pregiudizio all'aspetto fondamentale, che è quello del sacrificio del Cristo, fuori del quale il banchetto eucaristico perde il suo senso.

(Sacra Congr. per l'Educazione catt., Lettera *The document,* 6 gennaio 1980: EV 7, 68)

59. ... Il pane e il vino, presenti all'altare e accompagnati dalla devozione e dai sacrifici spirituali dei partecipanti, sono finalmente consacrati, sì che diventano veramente, realmente e sostanzialmente il corpo dato e il sangue sparso di Cristo stesso.

(Giovanni Paolo II, Lettera enc. *Dominicae Cenae,* 24 febb. 1980: EV 7, 195)

60. Nell'eucaristia (...), dopo le parole della consacrazione, la realtà profonda (non fenomenica) del pane e del vino è trasformata nel corpo e sangue di Cristo. Questa meravigliosa trasformazione viene chiamata dalla chiesa « transustanziazione ». Perciò sotto le apparenze (o realtà fenomenica) del pane e del vino è nascosta, in modo del tutto misterioso, la stessa umanità di Cristo, non soltanto attraverso la sua virtù ma per se stessa (cioè sostanzialmente), congiunta con la sua divina Persona.

(Sacra Congr. per il Clero, *Direttorio catechistico generale,* 11 aprile 1971: EV 4, 539)

61. ... È necessario conservare tutta la loro forza alle parole del Signore, così come la tradizione unanime della Chiesa, i Padri, i Concili, il Magistero e il senso comune dei fedeli le hanno sempre ricevute e comprese; cioè che il Signore Crocifisso e risuscitato è veramente, realmente e sostanzialmente presente nell'Eucaristia, e lo è fintanto che sussistono le specie del pane e del vino; a Lui è dovuto non solo il più grande rispetto, ma anche il nostro culto e la nostra adorazione (cfr. Lettera *Dominicae Cenae,* nn. 3, 12).

(Giovanni Paolo II, Messaggio televisivo al Congresso Eucaristico di Lourdes, 21 luglio 1981: *La traccia* 7, 1981, p. 469)

62. Nel contesto della società agnostica in cui viviamo, dolorosamente edonistica e permissiva, è essenziale approfondire la dottrina riguardante l'augusto mistero dell' Eucaristia in modo da acquistare e mantenere integra la certezza circa la natura e la finalità del Sacramento che si può dire giustamente il centro del messaggio cristiano e della vita della Chiesa. L'Eucaristia è il mistero dei misteri, perciò la sua accettazione significa accogliere totalmente il messaggio di Cristo e della Chiesa,

dai preamboli della fede fino alla dottrina della Redenzione, al concetto di sacrificio e di Sacerdozio consacrato, al dogma della « transustanziazione», al valore della legislazione in materia liturgica.

(Giovanni Paolo II, Allocuzione ai pellegrinaggi della diocesi di Milano e Alessandria, 14 nov. 1981: *La traccia* 10, 1981, p. 680)

63. Presso il Tabernacolo, in cui è conservata la santissima Eucaristia, brilli sempre una lampada speciale, con la quale sia indicata e onorata la presenza di Cristo.

(*Codex Iuris Canonici* 1983, Can. 940; cfr. anche can. 899, 1: n. 31)

64. Un sacerdote — sia egli il Papa, un Vescovo o un parroco di campagna — nel celebrare l'Eucaristia, un cristiano nel partecipare alla Messa e ricevere il Corpo e il Sangue di Cristo non possono fare a meno di inabissarsi nelle meraviglie di questo sacramento. Sono tante le dimensioni che in esso si possono considerare: è il sacrificio di Cristo che misteriosamente si rinnova; sono il pane e il vino trasformati, transustanziati nel Corpo e nel Sangue del Signore; è la Grazia che viene comunicata mediante questo alimento spirituale all'anima del cristiano...

(Giovanni Paolo II, omelia a Rio de Janeiro, 1 luglio 1980: *La parola di Giovanni Paolo II* 7, 1980, pp. 31-32)

65. Il dogma eucaristico afferma la presenza vera, reale, sostanziale di Cristo che si offre al Padre come sacrificio a nome nostro e si unisce intimamente a noi nella Comunione. Il Concilio Tridentino, richiamando ed interpretando con autorità definitiva le parole espresse da Gesù sia nel discorso del Pane di Vita (Gv c. 6) sia nell'Ultima Cena, così si esprimeva: ... (Sess. XIII, 3).

(*Idem,* Alle religiose di Milano e della Lombardia, 20 maggio 1983: *La traccia* 5, 1983, p. 495)

## C. SACERDOZIO MINISTERIALE E COMUNE

### a) *Alcuni documenti sul sacerdozio comune dal Concilio di Trento al Vaticano II*

66. (Cristo) istituì la nuova Pasqua, cioè se stesso da immolarsi sotto segni visibili da parte della Chiesa mediante i sacerdoti... (novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum...).

(Concilio di Trento, XXII sessione, Decreto sul santissimo sacrificio della Messa, cap. I, 1562: FdC 420; DS 1741)

67. La Chiesa è stata insignita da Cristo della dignità del sacerdozio esterno.

(Urbano VIII, *Sancta Mater,* 5 marzo 1633: S. Tromp [edit.], *Litterae encyclicae Pii Papae XII de mystico Jesu Christi Corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione «Mystici Corporis Christi» 29 iun. 1943* [Pontificia Università Gregoriana, Roma 1963⁴] p. 122)

68. Gesù Cristo, come vuole che le singole membra siano simili a lui, così anche tutto il Corpo della Chiesa. E ciò certamente avviene quando essa, seguendo le vestigia del suo Fondatore, insegna, governa e immola il divin sacrificio.

(Pio XII, Lettera enc. *Mystici Corporis*, 29 giugno 1943: *Insegnamenti pontifici*, vol. 12: *La Chiesa* [Roma 1961] n. 1046)

69. Gesù Cristo (...) volle che questa mirabile unione, non mai abbastanza lodata, per la quale veniamo congiunti tra di noi e col divino nostro Capo, si manifestasse ai credenti in modo speciale per mezzo del sacrificio eucaristico. In esso infatti i ministri dei Sacramenti non solo rappresentano il Salvatore nostro, ma anche tutto il Corpo mistico e i singoli fedeli; in esso i fedeli, uniti al sacerdote nei voti e nelle preghiere comuni, per le mani dello stesso sacerdote offrono all'Eterno Padre, quale ostia gratissima di lode e di propiziazione pei bisogni di tutta la Chiesa, l'Agnello immacolato, dalla voce del solo sacerdote reso presente sull'altare. E come il divin Redentore, morendo in Croce, offrì all'Eterno Padre se stesso quale Capo di tutto il genere umano, così « in questa oblazione pura », non offre quale Capo della Chiesa soltanto se stesso, ma in se stesso offre anche le sue mistiche membra, poiché egli nel suo Cuore amantissimo tutte le racchiude, anche se deboli e inferme.

(*Ibid.*, 1083)

70. ... Si deve (...) affermare che anche i fedeli offrono la vittima divina, sotto un diverso aspetto. Lo dichiararono apertamente già alcuni nostri Predecessori e Dottori della Chiesa. « Non soltanto, — così Innocenzo III di immortale memoria — offrono i sacerdoti, ma anche tutti i fedeli: poiché ciò che in particolare si compie per ministero dei sacerdoti, si compie universalmente per voto dei fedeli ». E ci piace citare almeno uno dei molti testi di San Roberto Bellarmino a questo proposito: « Il Sacrificio — egli dice — è offerto principalmente in persona di Cristo. Perciò l'oblazione che segue alla consacrazione attesta che tutta la Chiesa consente nella oblazione fatta da Cristo e offre insieme con Lui ».

(Pio XII, Lettera enc. *Mediator Dei*, 20 nov. 1947: *Insegnamenti pontifici*, vol. 8: *La Liturgia* [Roma 1959²] n. 565)

71. Per non far nascere errori pericolosi in questo importantissimo argomento, è necessario precisare con esattezza il significato del termine « offerta ». L'immolazione incruenta per mezzo della quale, dopo che sono state pronunziate le parole della consacrazione, Cristo è presente sull'altare nello stato di vittima, è compiuta dal solo sacerdote in quanto rappresenta la persona di Cristo e non in quanto rappresenta la persona dei fedeli. Ponendo però sull'altare la vittima divina, il sacerdote la presenta a Dio Padre come oblazione a gloria della Santissima Trinità e per il bene di tutte le anime. A questa oblazione propriamente detta i fedeli partecipano nel modo loro consentito e per un duplice motivo; perché, cioè, essi offrono il Sacrificio non soltanto per le mani

del sacerdote, ma, in certo modo, anche insieme con lui, e con questa partecipazione anche l'offerta fatta dal popolo si riferisce al culto liturgico.
(*Ibid.*, 569)

72. Che i fedeli offrano il sacrificio per mezzo del sacerdote è chiaro dal fatto che il ministro dell'altare agisce in persona di Cristo in quanto Capo, che offre a nome di tutte le membra; per cui a buon diritto si dice che tutta la Chiesa, per mezzo di Cristo, compie l'oblazione della vittima.
(*Ibid.*, 570)

73. Ogni volta (...) che il sacerdote ripete ciò che fece il Divin Redentore nell'ultima cena, il sacrificio è realmente consumato, ed esso ha sempre e dovunque, necessariamente e per la sua intrinseca natura, una funzione pubblica e sociale, in quanto l'offerente agisce a nome di Cristo e dei cristiani, dei quali il Divin Redentore è il Capo, e l'offre a Dio per la Santa Chiesa Cattolica e per i vivi e i defunti. E ciò si verifica certamente sia che vi assistano i fedeli — che Noi desideriamo e raccomandiamo che siano presenti numerosissimi e ferventissimi — sia che non vi assistano, non essendo in nessun modo richiesto che il popolo ratifichi ciò che fa il sacro ministro.
Sebbene, dunque, da quel che è stato detto risulti chiaramente che il Santo Sacrificio della Messa è offerto validamente a nome di Cristo e della Chiesa, né è privo dei suoi frutti sociali, anche se è celebrato senza l'assistenza di alcun inserviente, tuttavia, per la dignità di questo mistero, vogliamo e insistiamo — come sempre volle la Madre Chiesa — che nessun sacerdote si accosti all'altare se non c'è chi gli serva e gli risponda, come prescrive il can. 813.
(*Ibid.*, 571-572)

b) *Concilio Vaticano II*

74. ... I fedeli (...) partecipino all'azione sacra (...) offrendo l'ostia immacolata, non soltanto per le mani del sacerdote, ma insieme con lui, imparino ad offrire se stessi...
(*Sacrosanctum Concilium*, n. 48: EV 1, 84)

75. (I fedeli) Partecipando al sacrificio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la vittima divina e se stessi con essa (Mediator Dei); così tutti, sia con l'oblazione che con la santa comunione, compiono la propria parte nella azione liturgica, non però indistintamente, ma chi in un modo e chi in un altro.
(*Lumen gentium*, n. 11: EV 1, 313)

76. ... È attraverso il ministero dei presbiteri che il sacrificio spirituale dei fedeli viene reso perfetto perché viene unito al sacrificio di Cristo, unico mediatore; questo sacrificio, infatti, per mano dei presbiteri e in

nome di tutta la chiesa, viene offerto nell'eucarestia in modo incruento e sacramentale, fino al giorno della venuta del Signore.
(*Presbyterorum ordinis,* n. 2: EV 1, 1247)

77. ... I presbiteri insegnano ai fedeli a offrire la divina vittima a Dio Padre nel sacrificio della messa, e a fare, in unione con questa vittima, l'offerta della propria vita.
(*Ibid.,* n. 5, 1254)

78. Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado (licet essentia et non gradu tantum differant), sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo. Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico in persona di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del regale loro sacerdozio, concorrono all'oblazione dell'eucarestia, ed esercitano il sacerdozio con la partecipazione ai sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e l'operosa carità.
(*Lumen gentium,* n. 10: EV 1, 312)

79. Se chiunque può battezzare i credenti, è tuttavia potestà esclusiva dei sacerdoti completare l'edificazione del Corpo col sacrificio eucaristico (si quilibet credentes baptizare potest, sacerdotis tamen est aedificationem Corporis sacrificio eucharistico perficere).
(*Lumen gentium,* n. 17: EV 1, 327)

80. ... Lo stesso Signore, affinché i fedeli fossero uniti in un corpo solo, di cui però « non tutte le membra hanno la stessa funzione » (Rm 12, 4), promosse alcuni di loro come ministri, in modo che nel seno della società dei fedeli avessero il sacro potere dell'ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati (cfr. Conc. di Trento).
(*Presbyterorum ordinis,* n. 2: EV 1, 1245)

81. ... Il sacerdozio dei presbiteri, pur presupponendo i sacramenti dell'iniziazione cristiana, viene conferito da quel particolare sacramento per il quale i presbiteri, in virtù della unzione dello Spirito Santo, sono segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in nome e nella persona di Cristo capo.
(*Ibid.,* 1246)

c) *Documenti contemporanei e posteriori al Vaticano II*

82. Ma c'è un'altra cosa che, essendo assai utile ad illustrare il mistero della chiesa, ci piace aggiungere, cioè la chiesa fungendo in unione con Cristo da sacerdote e da vittima, offre tutta intera il sacrificio della messa e tutta intera vi è offerta. Questa mirabile dottrina, già insegnata dai padri (sant'Agostino, *De civitate Dei* X, 6) recentemente esposta dal nostro predecessore Pio XII di f.m. (*Mediator Dei*), ultima-

mente espressa dal concilio Vaticano II nella costituzione sulla chiesa, a proposito del popolo di Dio (*Lumen gentium* n. 11), noi ardentemente desideriamo che sia sempre più spiegata e più profondamente inculcata nell'animo dei fedeli, salva però, com'è giusto, la distinzione, non solo di grado, ma anche di natura, che passa tra il sacerdozio dei fedeli e quello gerarchico (LG 10).

(Paolo VI, *Mysterium fidei,* 3 sett. 1965: EV 2, 419)

83. La celebrazione eucaristica, che si compie nella messa, è azione non solo del Cristo, ma anche della chiesa. In essa infatti il Cristo, perpetuando nei secoli in modo incruento il sacrificio compiuto sulla croce, mediante il ministero dei sacerdoti, si offre al Padre per la salvezza del mondo. E la chiesa, sposa e ministra di Cristo, adempiendo con lui all'ufficio di sacerdote e di vittima, lo offre al Padre e insieme offre tutta se stessa con lui. Così la chiesa, specialmente nella grande preghiera eucaristica, insieme con il Cristo, rende grazie al Padre, nello Spirito santo, per tutti i beni che nella creazione e, in modo speciale, nel mistero pasquale, elargisce agli uomini e lo scongiura perché venga il suo regno.

(Istr. *Eucharisticum mysterium,* n. 3, 25 maggio 1967: EV 2, 1298)

84. Questa struttura essenziale della chiesa, in quanto costituita dal gregge e dai pastori espressamente deputati (cfr. 1 Pt 5, 1-4), è stata sempre e resta *normativa* secondo la tradizione della chiesa stessa...

(Sinodo dei vescovi, Documento *Ultimis temporibus,* 30 nov. 1971: EV 4, 1163)

85. Fra i diversi carismi e servizi un solo ministero sacerdotale del nuovo testamento, che continua l'ufficio di Cristo mediatore, ed è distinto essenzialmente e non solo per grado dal sacerdozio comune di tutti i fedeli (cfr. LG 10), rende perenne l'opera essenziale degli apostoli...

(*Ibid.,* 1164)

86. Il ministero sacerdotale raggiunge il suo culmine nella celebrazione dell'eucaristia, che è la fonte e il centro dell'unità della chiesa. Solo il sacerdote è in grado di agire impersonando il Cristo nel presiedere e nel compiere il convito sacrificale, nel quale il popolo di Dio viene associato all'oblazione di Cristo (cfr. LG 28).

(*Ibid.,* 1166)

87. La permanenza per tutta la vita di questa *realtà che imprime un segno,* la quale è dottrina di fede e, nella tradizione della chiesa, prende il nome di carattere sacerdotale, serve ad esprimere il fatto che Cristo si è associato irrevocabilmente la chiesa per la salvezza del mondo, e che la chiesa stessa è consacrata a Cristo in modo definitivo, affinché la sua opera abbia compimento.

(*Ibid.,* 1169)

88. Cristo, Capo del suo corpo mistico che è la Chiesa, perché rappresentassero lui in persona nella Chiesa, costituì come ministri del suo sa-

cerdozio gli Apostoli e, per loro tramite, i Vescovi loro successori; e questi a loro volta, comunicarono legittimamente il sacro ministero ricevuto, sebbene in grado subordinato, anche ai Presbiteri. Si instaurò così nella Chiesa la successione apostolica del sacerdozio ministeriale, a gloria di Dio ed a servizio del suo popolo e di tutta la famiglia umana, che a Dio dev'essere diretta.

In forza di questo sacerdozio, i Vescovi e i Presbiteri sono in certo modo segregati in seno al popolo di Dio, non però per essere separati da esso o da qualsiasi uomo, ma perché siano consacrati totalmente all'opera, per la quale il Signore li assume, cioè alla funzione di santificare, di insegnare e di governare, il cui esercizio è precisato in concreto dalla comunione gerarchica.

Questa opera multiforme ha come principio e fondamento l'ininterrotta predicazione del Vangelo, mentre come culmine e sorgente di tutta la vita cristiana ha il sacrificio eucaristico che i sacerdoti, come rappresentanti di Cristo Capo in persona, in nome suo ed in nome delle membra del suo corpo mistico, offrono nello Spirito Santo a Dio Padre; e che è poi integrato nella sacra Cena nella quale i fedeli, partecipando all'unico corpo di Cristo, tutti diventano un corpo solo.

La Chiesa ha cercato di indagare sempre più e meglio sulla natura del sacerdozio ministeriale, che fin dall'età apostolica risulta costantemente conferito mediante un rito sacro (cfr. 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6).

Con l'assistenza dello Spirito Santo, essa è così gradatamente arrivata alla chiara persuasione che Dio ha voluto manifestarle che questo rito conferisce ai sacerdoti non soltanto un aumento di grazia per compiere santamente le funzioni ecclesiali, ma imprime anche un sigillo permanente di Cristo, cioè il carattere, in forza del quale, dotati di appropriata potestà derivata dalla suprema potestà di Cristo, sono abilitati a compiere quelle funzioni. La permanenza poi di questo carattere, la cui natura è peraltro diversamente spiegata dai teologi, è stata insegnata dal concilio di Firenze e confermata in due decreti del concilio di Trento. Recentemente essa è stata, altresì, più volte ricordata dal concilio Vaticano II, e la seconda assemblea generale del sinodo dei vescovi giustamente ha rilevato che la permanenza per tutta la vita del carattere sacerdotale dev'essere ammessa dai fedeli, e di essa si deve tener conto per dar un retto giudizio sulla natura del ministero sacerdotale e sulle corrispondenti modalità del suo esercizio.

(Sacra Congr. per la Dottrina della Fede, Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*, 24 giugno 1973: EV 4, 2584-2586)

89. Il Concilio Vaticano II, in accordo con la sacra Tradizione e con numerosi documenti del Magistero, ha insegnato: « Se chiunque può battezzare i credenti, è tuttavia potestà esclusiva dei sacerdoti completare l'edificazione del Corpo col Sacrificio eucaristico » (LG 17); e ancora: « Il Signore stesso, affinché i fedeli fossero uniti in un unico corpo, nel quale però le membra non hanno la medesima funzione, costituì alcuni di loro come ministri, perché avessero, in seno alla società dei fedeli, la sacra potestà dell'Ordine per offrire il Sacrificio e rimettere i peccati ».

Parimenti, la seconda assemblea generale del Sinodo dei Vescovi ha a buon diritto affermato che solo il sacerdote, quale rappresentante di Cristo in persona, può presiedere e compiere il convito sacrificale, nel quale il popolo di Dio è associato alla oblazione di Cristo.
(*Ibid.*, 2587)

90. Cristo Signore, Pontefice della nuova ed eterna alleanza, ha voluto associare e conformare al suo sacerdozio perfetto il popolo acquistato col proprio sangue. Egli perciò ha partecipato, come dono, alla Chiesa il suo sacerdozio, e ciò mediante il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico i quali, sebbene differenti per essenza e non solo per grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro nella comunione ecclesiale.
Il sacerdozio comune dei fedeli, chiamato giustamente anche sacerdozio regale, poiché effettua il congiungimento dei fedeli, in quanto membri del popolo messianico, col loro Re celeste, è conferito nel sacramento del Battesimo. In forza di questo sacramento, a causa del segno inammissibile chiamato carattere, i fedeli incorporati nella Chiesa, sono abilitati al culto della religione cristiana, ed insieme, essendo rigenerati in figli di Dio, sono tenuti a professare pubblicamente la fede, da lui ricevuta attraverso la Chiesa.
Tutti quelli dunque che sono rigenerati nel Battesimo, in virtù del loro regale sacerdozio, concorrono all'offerta dell'Eucaristia, ed esercitano tale sacerdozio col ricevere i Sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e la carità operosa.
(*Ibid.*, 2582-2583)

91. Senza voler toccare le questioni sui ministri dei singoli Sacramenti, stando alla testimonianza della sacra Tradizione e del sacro Magistero, è evidente che i fedeli i quali, senza aver ricevuto l'ordinazione sacerdotale, di proprio arbitrio si arrogassero la funzione di fare l'eucaristia, agirebbero, oltre che in modo gravemente illecito, in modo anche invalido. Ed è evidente che abusi del genere, qualora si siano introdotti, devono essere stroncati dai Pastori della Chiesa.
(*Ibid.*, 2587)

92. ... L'opinione già insinuata dal prof. Küng nel libro *La chiesa* e secondo la quale l'eucaristia, almeno in casi di necessità, può essere consacrata validamente dai battezzati privi dell'ordine sacerdotale, non può accordarsi con la dottrina dei concili Lateranense IV e Vaticano II.
(Sacra Congr. per la Dottrina della Fede, Dichiarazione *Sacra Congregatio*, 15 febb. 1975: EV 5, 1092)

93. ... Il sacerdozio ministeriale non è un semplice servizio di carattere pastorale, ma garantisce la continuità delle funzioni affidate dal Cristo ai dodici, e dei poteri relativi ad esse.
(Sacra Congr. per la Dottr. della Fede, Dichiaraz. *Inter insigniores*, 15 ott. 1976: EV 6, 2129)

94. Il sacerdozio al quale partecipiamo mediante il sacramento dell'ordine, che è stato per sempre « impresso » nelle nostre anime per mezzo di un segno particolare di Dio, cioè il carattere, rimane in esplicita relazione col sacerdozio comune dei fedeli, cioè di tutti i battezzati e, in pari tempo, differisce da esso « essenzialmente, e non solo di grado » (LG 10). In tal modo, acquistano pieno significato le parole dell'autore della lettera agli ebrei sul sacerdote, il quale « preso fra gli uomini, viene costituito per il bene degli uomini » (Ebr 5, 1)...
Il nostro sacerdozio sacramentale, quindi, è sacerdozio « gerarchico » ed insieme « ministeriale ». Costituisce un particolare ministero, cioè è « servizio » nei riguardi della comunità dei credenti. Non trae, però, origine da questa comunità, come se fosse essa a « chiamare » o a « delegare ». Esso è, invero, dono per questa comunità e proviene da Cristo stesso, dalla pienezza del suo sacerdozio. Tale pienezza trova la sua espressione nel fatto che Cristo, rendendo tutti idonei ad offrire il sacrificio spirituale, chiama alcuni e li abilita ad esser ministri del suo stesso sacrificio sacramentale, l'eucaristia, alla cui oblazione concorrono tutti i fedeli ed in cui vengono inseriti i sacrifici spirituali del popolo di Dio.
(Giovanni Paolo II, Lettera *Novo incipiente* a tutti i sacerdoti della Chiesa, 8 aprile 1979: EV 6, 1294. 1297)

95. A causa di alcuni usi invalsi qua e là ai nostri giorni, i futuri sacerdoti vengano avvertiti che la chiesa raccomanda vivamente ai sacerdoti la celebrazione quotidiana della santa messa, come atto offerto da Cristo e dalla chiesa per la salvezza di tutto il mondo, anche se non ne sono tenuti per obblighi pastorali o se nessun fedele vi partecipi.
(Sacra Congr. per l'Educazione Cattolica, Istr. *In ecclesiasticam futurorum*, 3 giugno 1979: EV 6, 1581)

96. I membri del sinodo sono unanimi nel professare la distinzione essenziale tra il sacerdozio ministeriale o sacramentale e il sacerdozio comune dei battezzati, e a voler vigilare sulle conseguenze pratiche che ne derivano.
I membri del sinodo professano con la stessa unanimità il carattere permanente del sacerdozio ministeriale.
(Conclusioni *Reconnaissants envers Dieu* del sinodo particolare dei vescovi dei Paesi Bassi, 31 genn. 1980: EV 7, 116-117)

97. Il sacerdote offre il santissimo sacrificio « in persona Christi », il che vuol dire di più che « a nome », oppure « nelle veci » di Cristo. « In persona »: cioè nella specifica, sacramentale identificazione col « sommo ed eterno sacerdote », che è l'autore e il principale soggetto di questo suo proprio sacrificio, nel quale in verità non può essere sostituito da nessuno. Solo lui — solo Cristo — poteva e sempre può essere vera ed effettiva « vittima di espiazione per i nostri peccati... ma anche per quelli di tutto il mondo » (1 Gv 2, 2). Solo il suo sacrificio — e nessun altro — poteva e può avere « capacità di espiazione » (vim propitiatoriam) davanti a Dio, alla Trinità, alla sua trascendente santità. La presa di coscienza di questa realtà getta una certa

luce sul carattere e sul significato del sacerdote-celebrante che, *compiendo il santissimo sacrificio e agendo « in persona Christi »* (sanctissimum immolans sacrificium atque « in persona Christi » agens), viene, in modo sacramentale e insieme ineffabile, introdotto ed inserito in quello strettissimo « sacrum », nel quale egli a sua volta associa spiritualmente tutti i partecipanti all'assemblea eucaristica.

(Giovanni Paolo II, Lettera enc. *Dominicae Cenae,* 24 febbr. 1980: EV 7, 186)

98. ... Il celebrante è, come ministro di quel sacrificio (eucaristico), l'autentico *sacerdote,* operante — in virtù del potere specifico della sacra ordinazione — l'atto sacrificale che riporta gli esseri a Dio. Tutti coloro invece che partecipano all'eucaristia, senza sacrificare come lui, offrono con lui, in virtù del sacerdozio comune, i loro propri *sacrifici spirituali,* rappresentati dal pane e dal vino, sin dal momento della loro presentazione all'altare.

(*Ibid.,* 191)

99. I sacerdoti, avendo ricevuto il Sacramento dell'Ordine, prendono in mezzo a voi il posto del Cristo, Capo della sua Chiesa; il loro ministero sacro è indispensabile per dimostrare che la frazione del pane, da loro realizzata, è un dono ricevuto dal Cristo che supera radicalmente il potere dell'assemblea; è insostituibile per collegare validamente la consacrazione eucaristica al Sacrificio della Croce e alla Cena.

(Giovanni Paolo II, *Messaggio televisivo al Congresso Eucaristico di Lourdes,* 21 luglio 1981: *La traccia* 7, 1981, p. 469)

100. Ma il vostro Battesimo fa anche di voi, ad un altro titolo e in un altro senso, « un popolo di sacerdoti »; grazie a questa qualifica, ciascuno di voi è chiamato a presentare se stesso come offerta generosa, accettata dal Padre nel Cristo.

(*Ibidem*)

101. Il ministro che può fare validamente il sacramento dell'Eucarestia nella persona di Cristo è soltanto il sacerdote ordinato validamente.

(*Codex Iuris Canonici,* 1983, can. 900, 1)

102. I sacerdoti, ricordandosi sempre che nel mistero del sacrificio eucaristico si esercita continuamente l'opera della nostra redenzione, celebrino frequentemente; anzi è caldamente raccomandata la celebrazione quotidiana che, anche se non si può avere presenza di fedeli, è sempre azione di Cristo e della Chiesa, compiendo la quale i sacerdoti adempiono al loro ufficio principale.

(*Ibid.,* can. 904)

103. Ai soli Vescovi e ai Presbiteri, che essi hanno resi partecipi del ministero ricevuto, è ... riservata la potestà di rinnovare nel mistero eucaristico ciò che Cristo ha fatto nell'ultima Cena.
Perché possano svolgere i loro compiti, e specialmente quello così importante di compiere il mistero eucaristico, Cristo Signore contrassegna

spiritualmente coloro che chiama all'Episcopato e al Presbiterato con un particolare sigillo chiamato « carattere » anche in documenti solenni del Magistero, e li configura talmente a sé che essi, allorché pronunciano le parole della consacrazione, non agiscono per mandato della comunità ma « "in persona Christi", il che vuol dire di più che "a nome di Cristo" oppure "nelle veci di Cristo"... » (Dominicae Cenae, n. 8).

(S. Congr. per la Dottr. della Fede, Lettera *Sacerdotium ministeriale* del 6 agosto 1983: *Osservatore Romano* 9 sett. 1983. Si veda tutta la lettera).

## BIBLIOGRAFIA


ALDAMA Joseph A., S.I., *De sacramento unitatis christianae seu de sanctissima Eucharistia: Sacrae Theologiae Summa*, vol. IV (BAC, Madrid 1962[4]) pp. 213-378.

ALFA, *La S. Messa vero Sacrificio offerto dal sacerdote*, in: *Seminari e teologia* 3 (1977) pp. 27-30.

von ALLMEN J.-J., *Essai sur le Repas du Seigneur* (Neuchâtel 1966); trad. it.: *Saggio sulla Cena del Signore* (ed. AVE, Roma 1968).

ASHWORTH Henry, O.S.B., *De Cena Domini*, in: *Notitiae* 53 (1970) pp. 141-149.

AA.VV., *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70° compleanno* (Edizioni Liturgiche, Roma 1982).

de BACIOCCHI J., S.M. *L'Eucharistie* (Desclée, Tournai 1964).

BAGET-BOZZO Gianni, *Il nuovo « Ordo Missae »*, in: *Renovatio* 4 (1969) pp. 667-669.

BARBARA Noël, *Evolution de notre position sur l'assistance à la nouvelle Messe*, in: *Forts dans la foi* 24, pp. 363-370.

— *La Sainte Messe célébrée suivant le NOM est-elle valide?*, ibid. 36, pp. 171-211.

— *La Messe traditionnelle est-elle interdite? Que vaut la nouvelle Messe?*, ibid. 39, pp. 145-194.

BAUDRILLART A., *Calvinisme:* DThC II/2, coll. 1398-1422.

BEER Theobald, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1980).

BELLUCCO Clemente, *La formula precisa della Consacrazione Eucaristica*, s.l. e s.d.

— *Lettera aperta al direttore della rivista « Palestra del Clero »*, s.l. e s.d.

— *Taccuino di « Appunti »*, s.l. e s.d.

BETZ Johannes, *L'Eucarestia come mistero centrale: Mysterium salutis* 8 (Queriniana, Brescia 1977²) pp. 229-387.

— *Eucharistie in der Schrift und Patristik: Handbuch der Dogmengeschichte* IV/4a (Herder, Freiburg i.B. 1979).

BILLOT Ludovicus, S.I., *De augustissimo et sanctissimo Eucharistiae sacramento*, in: *De Ecclesiae sacramentis*, vol. I (Università Gregoriana, Roma 1924⁶) pp. 311-659.

BONNETERRE Didier, *Le mouvement liturgique* (Ed. Fideliter, Escurolles 1980).

BOUYER Louis, *Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Desclée, Tournai 1966); trad. it.: *Eucaristia. Teologia e spiritualità della preghiera eucaristica* (LDC, Torino-Leumann 1969).

— *Le métier de théologien. Entretiens avec Georges Daix* (Ed. France-Empire, Paris 1979).

*Breve esame critico del « Novus ordo Missae »* (con lettera di presentazione dei cardinali A. Ottaviani e A. Bacci), in: *Cristianità* 19-20 (1976) pp. 7-12; I ed. 1969, a c. della Fondazione « Lumen Gentium ».

BUGNINI Annibale, *De editione missalis romani instaurati*, in: *Notitiae* 54 (1970) pp. 161-168.

— *La riforma liturgica (1948-1975)*, (C.L.V. Ed. Liturgiche, Roma 1983).

CALMEL R. Th., O.P., *L'assistance à la Messe - Annèxe. Apologie pour le Canon romain*, in: *Itinéraires* 157 (1971) p. 8 ss.

— *Le Canon romain*, ibid. 142 (1970) p. 36 ss.

— *Le Repas mystique*, ibid. 144 (1970) p. 17 ss.

CARLE P.L., O.P., *Le sacrifice de la Nouvelle Alliance* (Couvent Dominicain, Nice 1981).

*Cas de conscience touchant la nouvelle Messe*, in: *Courrier de Rome* 61 (1970).

CASEL Odo, *Das christliche Kultmysterium* (Ratisbona 1932); trad. it.: *Il mistero del culto cristiano* (Borla, Torino 1966).

— *Mysteriengegenwart*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8 (1929) pp. 145-224.

— *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926) pp. 113-204.

— *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 13 (1933-35) pp. 99-171.

CONGAR Yves, O.P., *La crise de l'Eglise et Mgr. Lefebvre* (Les éditions du Cerf, Paris 1977); trad. it.: *La crisi nella Chiesa e Mons. Lefebvre* (Queriniana, Brescia 1976).

— *Lutherana. Théologie de l'Eucharistie et christologie chez Luther*, in: *Rev. Sc. ph. th.* 66 (1982) pp. 169-180.

CONTINUS, *La Messe: comment on a trompé et on continue de tromper le Peuple de Dieu*, in: *Courrier de Rome* 167 (1977).

DAVIES Michael, *Cranmer's Goldy Order. Part 1 of Liturgical Revolution* (Augustine Publishing Company, Devon 1976).

— *Pope John's Council. Part 2 of Liturgical Revolution* (Augustine Publishing Company, Devon 1977).

— *The New Mass* (Augustine Publishing Company, Devon 1977).

— *The Tridentine Mass* (Augustine Publishing Company, Devon 1977).

— *The Roman Rite destroyed* (Augustine Publishing Company, Devon 1978).

— *Pope Paul's New Mass. Part Three of Liturgical Revolution* (The Angelus Press, Dickinson/Texas 1980).

*De la licéité des Messes en français*, in: *Courrier de Rome* 89 (1971).

*De la Messe polyvalente au celibat sacerdotal facultatif*, in: *Courrier de Rome* 61 (1970).

Decima sessio plenaria « Consilii », Dichiarazione sulla « Institutio », in: *Notitiae* 40 (1968) pp. 180-184.

DEMANGE M., *L'accord doctrinal entre catholiques et protestants sur l'eucharistie*, in: *Courrier de Rome* 102-103 (1972).

— *L'offertoire de la Messe*, in: *Courrier de Rome* 119 (1973).

DES GRAVIERS, *La Messe tridentine est-elle morte?*, in: *Courrier de Rome* 126 (1974).

— *Les prétendues « arguties canoniques » du Courrier de Rome sur la Messe*, in: *Courrier de Rome* 164 (1976).

D.G.M., *Spigolature storico-liturgiche intorno alla forma consacratoria della S. Messa*, in: *Sì sì no no* 2 (1979) p. 4.

*Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo* (UNEDI-Unione Editoriale, Roma 1969).

*Documentorum explanatio. Ad institutionem generalem Missalis romani*: *Notitiae* 50 (1970) pp. 37-40.

DROSTE B., *« Celebrare » in der römischen Liturgiesprache* (München 1963).

DULAC Raymond, *La nouvelle présentation du nouvel ordo missae*, in: *Courrier de Rome* 74 (1970).

DUPUY Jacques, *Le missel traditionnel de Paul VI* Téqui, Parigi (1977).

FELD Helmut, *Das Verständnis des Abendmahls* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976).

FRA GALDINO DA PESCARENICO, *Dall'Altare per il Sacrificio alla tavola conviviale*, in: *Notizie* 13 (1977) pp. 1-5.

— *De liceitate Missae traditionalis*, in: *Notizie* 25 (1978) pp. 3-6.

FUNDITOR, *Consilium et C.N.P.L.*, in: *Courrier de Rome* 106 (1972).

— *Missel traditionnel et nouveau missale romanum*, ibid. 115-116 (1973).

— *Réponse à Dom Oury sur la messe de Saint Pie V à Paul VI* (Editions de la Nouvelle Autore, Parigi 1976).

GALBIATI Enrico, *L'Eucaristia nella Bibbia* (Istituto Propaganda Libraria, Milano 1982).

GAMBER Klaus, *Der Altarraum in der Ost- und Westkirche in seiner geschichtlichen Entwicklung*, in: *Una Voce Korrespondenz* (1976) pp. 123-132.

— *Ritus romanus und Ritus modernus. Gab es schon vor Paul VI. eine Liturgiereform?*, ibid. 6 (1976) pp. 298-301.

— *Hat ein Papst das Recht, den Ritus grundlegend zu ändern?*, ibid. 7 (1977) pp. 88-96.

— *Das Opfer der Kirche nach dem Neuen Testament und den frühesten Zeugnissen* (= 5. Beiheft zu den Studia patristica et liturgica, Regensburg 1982).

— *Die alte Messe - immer noch?* (= Liturgie heute, Heft 3, Regensburg 1982).

— *Die Reform der römischen Liturgie. Vorgeschichte und Problematik* (Pro manuscripto, Pustet, Ratisbona 1979); trad. it.: *La riforma della Liturgia Romana. Cenni storici - Problematica* (Supplemento al n. 53-54 del Notiziario di UNA VOCE, Roma 1980).

— *Sacrificium missae. Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche* (Pustet, Ratisbona 1980).

— *Alter und neuer Messritus. Der theologische Hintergrund der Liturgiereform* (Kommissionsverlag - Pustet, Ratisbona 1983).

GARRIGOU-LAGRANGE Reginaldus, O.P., *De Eucharistia* (Marietti, Torino 1943).

Gemeinsame römisch-katolische evangelisch-luterische Kommission, *Das Herrenmahl* (Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1979).

GODEFROY L., *Eucharistie d'après le concile de Trente* DThC V/2 (1913, 1924) coll. 1326-1356.

GONZALES Fuente Antolin, O.P., *Visione liturgica della celebrazione e teologia dell'eucarestia* (Pontificia Universitas a S. Thoma, dispensa ad uso degli studenti, Roma 1980).

GUERARD DES LAURIERS M.L., O.P., *Note sur la messe*, in: *Itinéraires* 143 (1970) pp. 10 ss.

— *L'Offertoire de la Messe et le Nouvel Ordo Missae*, in: *Itinéraires* 158 (1971) pp. 29 ss.

HACKER P., *« Für viele vergossen »*, in: *Una voce - Korrespondenz* 6 (1976) pp. 47-52.

HERMES G., *Zur Frage der Gültigkeit der Konsekration*, in: *Der Fels* 7 (1976) pp. 136-138.

von HILDEBRAND Dietrich, *Il cavallo di Troia nella Città di Dio* (Ed. Volpe, Roma 1969).

HOLZER Anton, *Novus Ordo Missae oder die Zerstörung der heiligen Messe* (Stegen über Freiburg/Br 1975).

— *Vaticanum II. Reformkonzil oder konstituente einer neuen Kirche* (CHSAKA, Basel 1977).

*Il Novus Ordo Missae: due esami critici* (Supplemento al n. 48-49, gennaio-luglio 1979 del Notiziario di UNA VOCE, Roma).

*Insegnamenti pontifici*. Vol. 8: *La liturgia*. Presentazione ed indici dei monaci benedettini di Solesmes (Ed. Paoline, Roma 1959²).

*Insegnamenti pontifici.* Voll. 11-12: *La Chiesa.* Presentazione ed indici dei monaci benedettini di Solesmes (Ed. Paoline, Roma 1961).

ISIDORO, *La Messa di sempre è stata manomessa?,* in: *Sì sì no no* 12 (1978) pp. 5-6.

JOBERT D. Philippe, O.S.B., *La «Messe de Toujours»,* in: *Notitiae* 54 (1970) pp. 231-232.

JOSEPH DE SAINTE - MARIE, O.C.D., *Réflexions sur le problème de la Messe aujourd'hui dans l'Eglise,* in: *La pensée catholique* 151 (1974) pp. 16-27.

— *L'Eucharistie salut du monde. Etude sur le Saint Sacrifice de la Messe, sa célébration, sa concélébration* (Les Editions du Cèdre, Parigi 1982).

JOURNET Charles, *La Messe. Présence du Sacrifice de la Croix* (Desclée de Brouwer, Bruges 1958²); trad. it.: *La Croce e la Messa. La permanenza del sacrificio della nuova legge* (LEF, Firenze 1953).

— *L'Eglise du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative.* Vol. I: *La hiérarchie apostolique* (Desclée de Brouwer, Bruges 1962³).

KACZYNSKI R., *Kritische Einwände gegen die Liturgiereform - berechtigt oder nicht?,* in: P. Stockmeier (Hrsg.), *Konflikt in der Kirche. Droht eine Kirchen spaltung?* (Düsseldorf 1977) pp. 47-76.

de LA TAILLE M., *Mysterium fidei* (Parigi 1931³).
*Le nouveau rite de la Messe: Notitiae* 50 (1970) p. 40.

LEENHARDT F.-J., *Ceci est mon corps* (Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1955).

LENGELING E.J., *Die neue Ordnung in der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch. Endgültiger lateinische und deutsche text. Einleitung und Kommentar = Reihe Lebendiger Gottesdienst* 17/18 (Münster 1972).

LEPIN M., *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les Théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours* (Parigi 1926²).

LIGIER Louis, *Il Sacramento dell'Eucaristia* (Ad uso degli studenti della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1977).

*L'Eucharistie dans l'enseignement des Papes.* Introduction, choix et ordonnance des textes, index et tables par les moines de Solesmes (Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Solesmes 1982).

LODI Enzo, *È cambiata la Messa in 2000 anni? Le lezioni della storia* (Marietti, Torino 1975).

— *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum* (C.L.V. - Edizioni liturgiche, Roma 1979).

— *Clavis methodologica cum commentariis selectis* (Bologna 1979).

— *Liturgia della Chiesa. Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti* (EDB, Bologna 1981).

LUTERO Martin, *Scritti religiosi* (Ed. UTET, Torino 1978).

— *Scritti politici* (Ed. UTET, Torino 1978).

LYONNET Stanislao, *Eucaristia e vita cristiana. Il sacrificio della nuova alleanza* (A.V.E., Roma 1982).

MARSILI Salvatore, O.S.B., *Offerta-sacrificio nella preghiera eucaristica*, in: *Notitiae* 84 (1973) pp. 231-237.

MARSILI S./NOCENT A./AUGÉ M./CHUPUNGCO A. J., *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia. 3/2 La liturgia eucaristica: teologia e storia della celebrazione* (Marietti, Casale Monferrato 1983).

MARTIMORT Aimé-Georges, *Ma cos'è la Messa di San Pio V?*, in: *L'Osservatore Romano* del 30-31 agosto 1976, p. 2.

MASI R., *Il sacerdozio e l'eucaristia nella vita della Chiesa. Problemi di teologia contemporanea* (Paoline, Roma 1969²).

MASURE E., *Le sacrifice du Chef* (Paris 1957⁸).

MAY Georg, *Die alte und die neue Messe. Die Rechtslage hinsichtlich des Ordo Missae* (Schriftreihe der UNA VOCE-Deutschland, Heft 8, Düsseldorf 1975).

— *Der Glaube in der nachkonziliaren Kirche: Una Voce Korrespondenz* 1-2 (1983).

MAZZA Enrico, *Le odierne Preghiere Eucaristiche. 1. Struttura, Teologia, Fonti. 2. Testi e documenti editi e inediti* (Edizioni Dehoniane, Bologna 1984).

MEROZ Lucien, Recensione a F.-J. Leenhardt, *Ceci est mon corps*, Neuchâtel 1955, in: *Nova et Vetera* 1 (1956) pp. 76-80.

MICHEL A., *Ordre*: DThC XI/2, coll. 1333-65.

MISSUS ROMANUS, *A propos d'un livre de Dom Oury*, in: *Courrier de Rome* 152 (1976).

— *La révolution permanente dans la liturgie* (Les éditions du Cèdre, Parigi s.d.).

MISTRORIGO Antonio, *Dizionario liturgico-pastorale. Dai documenti del Concilio Vaticano II e dagli altri documenti ufficiali fino al 1977* (Ed. Messaggero, Padova 1977).

De NANTES Georges, *L'Ordo Missae. 1 - La Nouvelle Messe est-elle valide?*, in: *La contre-réforme catholique au XXe siècle* 25 (1969) pp. 14-15.

— *L'Ordo Missae. 2 - La Nouvelle Messe est-elle licite?*, ibid. 26 (1969) pp. 14-15.

— *La nouvelle Messe*, Supplément n. 1, ibid. 28 (1970).

— *Le dossier romain du Nouvel Ordo Missae*, Supplément n. 2, ibidem.

— *L'interdit jété sur la sainte Messe romaine*, ibid. 33 (1970) pp. 3-14.

— *Le nouveau Missel Romain contesté justifié*, ibid. 34 (1970) pp. 13-14.

— *Conversation avec un ami romain*, ibid. 37 (1970) pp. 2-4.

— *Au coeur de l'Eglise le Saint-Sacrifice de la Messe*, ibid. 82 (1974) pp. 3-16.

— *L'unique Messe catholique. Validité liceité bienfait*, ibid. 91 (1975) pp. 13-14.

— *La réforme de la Messe. Chimère ou réalité?*, ibid. 101 (1976) pp. 3-14.

— *Pour et contre la nouvelle Messe*, ibid. 108 (1976) pp. 11-12.

— *Pour et contre la nouvelle Messe*, ibid. 110 (1976) pp. 13-14.

— *Pour et contre la nouvelle Messe*, ibid. 111 (1976) pp. 13-14.

NAU Paul, O.S.B., *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur. La messe de après saint Thomas d'Aquin, son rite d'après l'histoire* (Solesmes 1976).

NEUNHEUSER Burkhard, O.S.B., *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit: Handbuch der Dogmengeschichte* IV/4 b (Herder, Freiburg i.B. 1963).

NOCENT Adrien, *La Messe avant et après Saint Pie V* (Editions Beauchesne, Parigi 1977).

OMLOR Patrick H., *Questioning the validity of the masses using the all English canon* (Athanasius Press, Reno Nevada USA).

O'NEIL Colman E., *La teologia de los sacramentos*, in: *La teologia en el siglo XX*, a c. di H. Vorgrimler e R. Van der Gucht, vol. III (trad sp. BAC, Madrid 1974) pp. 203-245.

OURY Guy M., O.S.B., *La Messe de St. Pie V à Paul VI* (Abbaye Saint Pierre de Solesmes, Solesmes 1975).

PAQUIER J., *Luther. Le nouveau culte*: DThC IX/1, coll. 1304-1308.

PASCHETTO Enrico, *La celebrazione eucaristica nel movimento battista*, in: *Eucaristia sfida alle Chiese divise* (Ed. Messaggero, Padova 1984) pp. 103-150.

PETOECZ Gabriel, *Das Attentat auf Liturgie und Glaube. Eine Schrift zur Verteidigung des hl. römisch katolischen Glaubens* (Wien 1978).

PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *L'offertoire du nouvel ordo missae. Note critique*, in: *La pensée catholique* 129 (1970) pp. 26-40.

PIOLANTI Antonio, *Sacerdozio dei fedeli: Enciclopedia Cattolica*, vol. X (Città del Vaticano 1953) coll. 1544-1550.

— (a cura di), *Eucharistia* (Desclée, Roma 1957).

— *Il mistero eucaristico* (Libreria Ed. Vaticana, Vaticano 1983³).

POLLET J., *Zwinglianisme. Eucharistie*: DThC XV/1 (1950) coll. 3825-3842.

*Pro Missa traditionali* (Ciclostilato in proprio a c. di UNA VOCE, Torino s.d.).

*Propos sur la Messe par les Rédacteurs du « Courrier de Rome ». I. Analyse de l'« Institutio generalis » du Nouveau Missel Romain* par Continus. *II. Sur la « Restauration » de la Messe après Vatican II* par M. l'Abbé des Graviers (s. 1., 1979).

QUARELLO E., *Il sacrificio di Cristo e della sua Chiesa* (Queriniana, Brescia 1970).

RADÒ Polycarpus, *Enchiridion Liturgicum, complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges iuxta novum codicem rubricarum*, 2 voll. (Herder, Roma 1961).

RATZINGER Joseph, *Il nuovo popolo di Dio* (Queriniana, Brescia 1972²) (Düsseldorf 1969) pp. 330-338 (La situazione del rinnovamento liturgico).

— *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes* (Johanes Verlag, Einsiedeln 1981); trad. it.: *La festa della fede. Saggi di Teologia liturgica* (Jaca Book, Milano 1983).

— *Liturgie - wandelbar oder unwandelbar? Ein Gespräch mit der Redaktion der internationalen katholischen Zeitschrift «Communio»*, in: *Das Fest des Glaubens*, cit., pp. 71-85. Questo saggio, che contiene una valutazione abbastanza critica della riforma liturgica, è interamente omesso dalla traduzione italiana senza che ne sia dato nessun avviso.

RENIÉ J., *Missale Romanum et Missel Romain* (Ed. du Cèdre, Parigi 1975).

RICHARD A., *Le mystère de la messe dans le nouvel Ordo* (Ed. de L'Homme nouveau, Parigi 1970).

RIGHETTI Mario, *Manuale di storia liturgica.* Vol. III: *La Messa. Commento storico-liturgico alla luce del Concilio Vaticano II* (Ancora, Milano 1966²).

RIVIERE J., *La Messe durant la période de la Réforme et du concile de Trente*: DThC X/1 (1928) coll. 1085-1142.

San ROBERTO BELLARMINO, *Opera oratoria postuma*, voll. I-XI, a c. di S. Tromp, S.I. (Pontificia Università Gregoriana, Roma 1942-1969).

ROGUET A.-M., O.P., Traduzione note e appendici: *Somme théologique. L'Eucharistie*, III qq. 73-83, 2 voll. (Desclée, Tournai 1960-1967).

— *La cena del Signore. La Messa oggi* (OR, Milano 1977).

ROSS WILLIAMSON Hugh, *The great betrayal* (Tan Books and Publishers, Rockford/Illinois USA).

— The Modern Mass. *A Reversion to the reforms of Cranmer* (Tan Books and Publishers, Rockford/Illinois USA).

SALAVERRI Joachim, S.I., *De Ecclesia Christi*, in: *Sacrae theologiae summa*, vol. I (Bac, Madrid 1962⁵) pp. 487-976.

SALLERON Louis, *La nouvelle Messe* (Nouvelles Editions Latines, Parigi 1970).

SALLERON Louis - LEFEVRE Luc J., *Les frères de Taizé et le nouvel « ordo missae »*, in: *La pensée catholique* 124 (1970) pp. 36-44.

SALLERON Louis, *Le nouvel article 7 de l'institutio generalis*, ibid. 128 (1970) pp. 73-79.

— *Le décret de promulgation du Missale Romanum*, ibid. 128 (1970) pp. 80-82.

— *La loi de l'Eglise en matière liturgique*, ibid. 134 (1971) pp. 10-24.

— *En quoi la Nouvelle Messe est équivoque*, in: *Itinéraires* 192 (1975) pp. 8 ss.

— *Solesmes et la Messa* (Supplemento al n. 30-31, gennaio-maggio del notiziario di UNA VOCE, Roma 1976).

SCHIFFERLE Alois, *Marcel Lefevre - Aergernis und Besinnung. Fragen an das Traditionverständnis der Kirche* (Butzon und Bercker, Kevelaer 1983) pp. 131-166.

SCUDERI Giovanni, *La Cena del Signore: significato e celebrazione liturgica nella dottrina e nella prassi delle chiese evangeliche in Italia*, in: *Eucaristia sfida alle Chiese divise* (Ed. Messaggero, Padova 1984) pp. 61-101.

SIEBEL Wigand, *Katholisch oder konziliar. Die Krise der Kirche heute* (Langen Müller, München-Wien 1978).

SIMON Louis-Marie, *Réflexions sur des réflexions*, in: *Forts dans la foi* 36, pp. 223-230.

SOLANO Jesus, S.I., *Textos eucarísticos primitivos. Edición bilingüe de los contenidos en la Sagrada Escritura y los Santos Padres*, 2 voll. (BAC, Madrid 1978²-1979²).

SPADAFORA Francesco, *L'Eucaristia nella Sacra Scrittura* (Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1971).

SUSTAETA José Miguel, *Misal y Eucaristia. Estudio teologico, estructural y pastoral del nuevo Misal Romano* (Valencia 1979).

THURIAN Max, *L'eucharistie Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1963); trad. it.: *L'Eucaristia Memoriale del Signore. Sacrificio di azione di grazie e d'intercessione* (Ed. A.V.E, Roma 1971²).

— *Il mistero dell'eucarestia. Un approccio ecumenico* (Ed. Paoline, Roma 1982).

TILLOY Pierre, *L'Ordo Missae?... L'unité dans l'hérésie* (Ciclostilato, Versailles s.d.).

TROMP Sebastianus, S.I., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, vol. II: *De Christo capite Mystici Corporis* (Università Gregoriana, Roma 1960).

UN GROUPE DE CANONISTES, *Consultation, témoignage et voeu sur le nouvel ordo missae*, in: *La pensée catholique* 122 (1969) pp. 44-47.

UN GROUPE DE THEOLOGIENS, *L'ordo missae*, ibid., pp. 5-43.

VAGAGGINI Cipriano, O.S.B., *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale* (Paoline, Roma 1965⁴).

— *Il nuovo « Ordo Missae » e l'ortodossia*, in: *Rivista del Clero Italiano* 12 (1969) pp. 688-699.

VAQUIÉ Jean, *La Révolution liturgique* (Diffusion de la Pensée Française, Chiré-en-Montreuil 1971).

*Variationes in institutionem generalem missalis Romani inductae*, in: *Notitiae* 54 (1970) pp. 177-190.

VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA Arnaldo, *Consideraçoes sobre o « Ordo Missae » de Paulo VI* (Ciclostilato in proprio, S. Paolo 1970).

— *Modificaçoes introduzidas no « ordo » de 1969* (Ciclostilato in proprio, S. Paolo 1970).

— *A infalibilidade das leis eclesiasticas* (Ciclostilato in proprio, S. Paolo 1971).

— *La nouvelle Messe de Paul VI: Qu'en penser?* (Diffusion de la Pensée Française, Chiré-en-Montreuil 1975).

VONIER A., *A key to the doctrine of the Eucharist* (London 1925); trad. it. *La chiave della dottrina eucaristica* (Ed. Paoline, Milano 1963²).

WALDSTEIN Wolfgang, *Hirtensorge und Liturgiereform* (Verlag Stiftung « Lumen gentium », Schaau/Liechtenstein 1977).

WATHEN James F., O.S.J., *The great sacrilege* (Tan Books and Publishers, Rockford/Illinois USA 1972).

De WATTEVILLE Jean, *Le Sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles* (Neuchâtel 1966).

WERNZ F.X., S.I.-VIDAL P., S.I., *Ius canonicum*, t. I: *Normae generales* (Pontificia Università Gregoriana, Roma 1952²).

ZERWICK Max, « ... *Pro vobis et pro multis effundetur...* », in: *Notitiae* 53 (1970) pp. 138-140.

X, *Examen critique de la défense de la Nouvelle Messe* présentée par l'Abbé Georges de Nantes dans le n. 82 de sa « C.R.C. au XXe s. », in: *Forts dans la foi* 36, pp. 212-222.

## QUADRIVIUM EDIZIONI

**Via XII Ottobre, 14**

**GENOVA**

L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A Cent'anni dalla « Aeterni Patris »*, 1980, pagine 124, lire 5.000.

« Il presente studio del Bogliolo rappresenta una testimonianza chiara e concisa, in linea con il magistero della Chiesa, sulla validità dello studio del Dottore Angelico, "che segna ancor oggi la via dell' autentico progresso del sapere, come antesignano dell'armonia della ragione e della fede" (pag. 3) ... Il Bogliolo si sofferma brevemente e puntualmente su alcuni principi didattici cioè sul modo di comunicare agli altri la filosofia, ... » (TITO DI STEFANO, in *Benedictina*).

---

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

# MAESTRO ECKHART, ORA

Il Capitolo Generale dei Domenicani, celebratosi a Walberberg (Germania Federale) nel 1980, dava il seguente incarico al Maestro Generale dell'Ordine di San Domenico, allora il francese P. Vincenzo de Couesnongle:

« Incarichiamo il Maestro Generale di appurare presso la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, se è possibile ottenere dalla competente Autorità, l'abrogazione della condanna degli scritti di Maestro Eckhart, previo diligente esame dei medesimi. Ottenuta la risposta di quella Sacra Congregazione, il Maestro Generale è parimenti incaricato di costituire, secondo la sua prudenza, una commissione di periti per gli studi occorrenti » (Atti, n. 122).

Il Capitolo Generale successivo, tenutosi ad Avila nel 1986, elogia il lavoro compiuto nel frattempo dalla Commissione eckhartiana, rinnovando l'incarico al nuovo Generale, l'irlandese P. Damiano Byrne, perché prosegua (Atti, nn. 114/15).

È probabile che a questa iniziativa dei Domenicani e al più diffuso interessamento attuale nell'area cattolica circa Maestro Eckhart, abbia contribuito una importante allusione di Papa Giovanni Paolo II, se questa non rivela a sua volta un lavoro già fatto. Trascriviamo la nota completa (*Osservatore Romano*, 14 sett. 1979, p. 2, col. 3).

« — Io sono Colui che sono (Es. 3, 14) — costituisce oggetto di riflessione di molti filosofi, incominciando da S. Agostino, il quale riteneva che Platone dovesse conoscere questo

testo perché gli sembrava tanto vicino alle sue concezioni. La dottrina agostiniana della divina *essentialitas* ha esercitato, mediante S. Anselmo, un profondo influsso sulla teologia di Riccardo da S. Vittore, di Alessandro di Hales e di S. Bonaventura.

«"Pour passer de cette interprétation philosophique du texte de l'Exode à celle qu'allait proposer saint Thomas il fallait nécessairement franchir la distance qui sépare l'*être de l'essence* de l'*être de l'existence*. Les preuves thomistes de l'existence de Dieu l'ont franchie".

« Diversa è la posizione di Maestro Eckhart, che sulla base di questo testo attribuisce a Dio la *puritas essendi: est aliquid altius ente...* » (cfr. Gilson, *Le thomisme*, Paris, 1944, Vrin, p. 122/27. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, 1955, Sheed and Ward, p. 810).

Come si vede, è una sintesi magistrale dell'*iter* seguito dal pensiero cattolico in merito al concetto di Essere, prima in Dio e poi nelle creature, massime nell'uomo. Al quale proposito vorremmo ricordare che Papa Pio XII nell'*Humani Generis* rivendica l'infallibilità pontificia anche nel magistero ordinario (A.A.S. 1950, p. 568).

Non vogliamo forzare il testo, ma ci sia consentito di affermare che la parola del Papa, quando non è assolutamente privata, è sempre oggetto di supremo orientamento, siccome « è missione della Chiesa di custodire ed interpretare il diritto naturale », quindi la retta ragione, non solo in modo astratto, ma nelle circostanze storiche occorrenti, e « non è possibile mantenere pura e incontaminata la fede nella Chiesa, se essa (la Fede) non sarà appoggiata alla Fede nel Primato del Vescovo di Roma ». Così Pio XI « fides intrepida » nell'Enciclica contro il nazismo (*Mit brennender Sorge*, A.A.S. 1937, p. 177, 182).

E perché non si levi la tediosa accusa di oscurantismo, ricorderemo pure il bel testo che fa seguito a quello di Pio XII sullodato:

« ... uterque doctrinae divinitus revelatae fons — cioè la Tradizione e le Sacre Scritture, *Inter gravissimas*, Pio IX, 28 ott. 1970, nel testo di Pio XII — tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriatus. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper *iuvenescunt*; dum contra speculatio quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem negligit, ut experiendo novimus, *sterilis* evadit ».

Maestro Eckhart, chi era costui? Era un Domenicano tedesco († 1328), i cui dati biografici si trovano in tutte le buone enciclopedie e nelle opere egregie che qui sotto citeremo. Ora ci limitiamo a dire che Eckhart è contemporaneo di Dante Alighieri. E come Dante è il creatore della lingua italiana e il vate del rinascente genio d'Italia, così Maestro Eckhart è il riconosciuto patriarca della cultura germanica, il creatore della lingua filosofica tedesca, la personificazione di quel germanesimo che nel suo complesso raggiungerà il tetto dei Greci, dei Romani e dell'Islam.

Non è superfluo ricordare, per quanto diremo, che la Chiesa del Vaticano II ha in qualche modo canonizzato Dante, quando un folto gruppo di Padri conciliari si portava in Firenze per deporre nel Battistero — « l'ovil di San Giovanni» (Par. 16, 25) — ove Dante sorse cristiano (Par. 25, 5), una corona d'alloro in oro massiccio, ad onore del più grande Poeta della Cristianità. E li accompagnava un « Motu proprio » di Papa Paolo VI, « Altissimi Cantus » (7/12, 1965), ove l'Alighieri viene esaltato come non fu mai dalla Santa Madre Chiesa. Quasi una bolla di canonizzazione, dicevamo.

Maestro Eckhart è di quel tempo, e non ha importanza chiedersi se conoscesse o meno Dante e la sua opera, perché l'anima dell'Europa, ancora fondamentalmente cristiana, li univa più che non il traballante ponte tra Papa e Imperatore, senza bisogno dell'infida mediazione della Monarchia francese, quantunque su quel trono avesse regnato, or non era molto — cioè al tempo di San Tommaso —, San Luigi IX d'Angiò, davvero un gran Re.

Eckhart va oltre al punto cui era giunto Dante, riconoscendo che « non eran da ciò le proprie penne » (Par. 33, 139). Talmente che la Chiesa è costretta a rivedere gli ardimenti del Maestro renano, censurandogli 26 proposizioni e mettendone in sospetto altre due. Eckhart aveva già ritrattato, anche molto più abbondantemente in pubblico nella chiesa di Colonia, ed era giunto ad Avignone, dove sedeva il Papa francese, « fuori del suo luogo », come andrà a dirgli S. Caterina da Siena, ricordandoglielo anche per iscritto « contro coloro che volevano impedire dell'andare a tenere e possedere il luogo vostro » (*Lettera a Gregorio XI*, n. 238). Il luogo del Papa è Roma. Eckhart morì in Avignone, e le condanne sono postume.

Maestro Eckhart è altissimo teologo non solo per l'indubbia capacità razionale di cui dà prova, ma ancora perché pos-

siede in modo vivo i principi primi della scienza teologica, che sono i dati rivelati, vissuti a livello di santità, come esige, per essere vero teologo, quel sommo tra i teologi che è San Tommaso d'Aquino. San Tommaso chiama regolarmente i primi teologi della Chiesa, i Santi Padri, semplicemente « i Santi », ogni volta che li cita in punti risolutivi. L'« habitus » razionale del teologo non penetra ma razionalizza le cose di Dio se la sua mente non è ricca dei doni dello Spirito Santo, e massime l'intelletto, la scienza e la sapienza (S.T. I, 102, 1, ad 5. I-II, 102, 4, ad 8. II-II, 1, 5, ad 2; 45, 5, ad 1. III, 62, 1). Concludendo la sua introduzione metodologica alla Somma Teologica, San Tommaso avverte, citando Dionigi: « Hierotheus doctus est non solum discens sed et patiens divina » (1, 6, ad 3).

Eckhart fu venerato come uomo di Dio dai suoi più eminenti e diretti discepoli: il B. Enrico Susone († 1366), del quale Santa Teresa del Bambino Gesù conservava sette pagine che hanno « beaucoup d'affinité avec la pensée de la Sainte » (*Derniers Entretiens*, Desclée de Brouwer, Paris, 1971, p. 581); la beata Margherita Ebner († 1351) anima del così detto movimento degli « Amici di Dio », beatificata da Paolo VI, quasi a conferma dell'attualità di Eckhart; il Ven. Giovanni Taulero († 1361), che porta lontano il più autentico pensiero del Maestro: Taulero viene criticamente riconosciuto in parti sostanziali di San Giovanni della Croce, e Taulero è l'ultimo collegamento cattolico che Lutero conserva e i migliori luterani coltivano come un orizzonte di speranza, oggi, del movimento ecumenico promosso dal Vaticano II (Philipp Jacob Spener, *Pia desideria, ovvero il Manifesto del pietismo tedesco.* Claudiana Editrice, Torino, 1986).

Insomma, dai frutti giudicate la pianta. E qui, per così dire, apriamo una parentesi.

* * *

All'inizio del secolo XIV prende decisamente l'avvìo quel movimento che potrebbe dirsi la pre-riforma cattolica. Si direbbe che tutto è da rifare. Il Papa è in cattività ad Avignone, realmente condizionato dalla monarchia francese, sempre con l'incombente minaccia di uno scisma. Se leggiamo il Dialogo di S. Caterina da Siena († 1380) e le Lettere di S. Brigida di Svezia († 1373), ci rendiamo conto del livello di guardia a cui era scesa la Cristianità. Tra il Tre e il Quattrocento esplode il tre-

iendo scisma di occidente che soltanto una società divina arebbe saputo superare. E la Chiesa lo superò. « La tua gente iedificherà le antiche rovine, ricostruirai le fondamenta di epohe lontane » (*Is.* 58, 12).

Nel gran polverone della storia, l'edificio cresce tuttavia. )iciamo della Chiesa, e non soltanto nelle sue dimensioni vibili, ma soprattutto in quelle realtà invisibili che sono più ropriamente il Corpo Mistico di Cristo, l'altra persona mistica li Cristo, che lo Spirito Santo unifica, vivifica e personifica :ome la Sposa di Cristo, che con Lui è il Cristo totale, e con ui è essenzialmente Madre dei Santi (Pio XII, *Mystici Corpois*, A.A.S., 1943, pp. 217, 220, 222, 226, 232).

Tale pre-riforma cattolica implica lo studio approfondito ul diffondersi e radicarsi, anche inconsapevole, di quello Spiito che storicamente Dante aveva mimetizzato con il Veltro e :ostituiva la vera eredità di S. Celestino V Papa. Poi c'è il B. Giovanni Ruysbroeck, d'immenso prestigio nei Paesi Bassi, del quale si potrà discutere la dipendenza filologica da Maestro Eckhart, ma non l'affinità storica, che più conta, con il grande Maestro d'oltre Reno. Poi c'è la già nominata S. Caterina da Siena, Dottore della Chiesa, il contenuto dei cui scritti non si esaurisce nell'incantevole stile che inebriava profanamente Gabriele d'Annunzio, ma è essenzialmente altissima teologia, derivata da un'unione estatica con Dio, ed espressa con formule come quelle dell'Eckhart più ardito, entrambi dal San Tommaso più autentico e tutti e Tre da quel San Domenico che non parlava se non « o di Dio o con Dio »

Il Quattrocento vede la commovente opera di ricostruzione dei Papi quali Martino V († 1431), Eugenio IV († 1447), Niccolò V († 1455), e la sorprendente azione di S. Giovanna d'Arco († 1431) che crea il nuovo ordine francese, e quella di S. Nicola da Flüe che crea l'ordine svizzero († 1487), e di San Francesco di Paola che, nato nel 1416 e morto nel 1507, è il Gran Patriarca della pre-riforma cattolica, con il fuoco della penitenza, il sole della carità, non a caso apostolo delle Tre Calabrie d'Italia e, quando sembra avere terminata la sua opera tra i poveri più di lui, diventa consulente in Corte di Francia di tre Re di Valois. È un po' un segno dei tempi.

Il Re d'Ungheria Giovanni Hunyadi († 1456) e suo figlio Mattia Corbino († 1490) fermano l'Islam che, puntando sul centro danubiano, mirava a spaccare in due l'Europa, prendendo a tenaglia l'Est slavo, già lambito dalla Rinascenza italiana, e

inghiottendo l'Ovest, già non più tanto cristiano. Ma come sette secoli prima Carlo Martello aveva fermato gli Arabi a Poitiers, così la Corona di Santo Stefano stroncava per sempre tale strategia musulmana. La vittoria di Lepanto (1571), in cui la prima Europa si ritrovò unita, e quella di Vienna (1683) per opera dei Polacchi, furono possibili per quella pre-riforma cattolica che conobbe anche l'onore delle armi.

Intanto, anche gli Spagnoli cacciavano i Mori dalla loro Patria (Granada 1492) mettendo in crisi l'Islam dell'Africa occidentale.

Non dimentichiamo poi che durante il periodo inteso della pre-riforma cattolica, fermenta anche lo spirito scientifico e il genio delle esplorazioni geografiche e del firmamento. E ancora qui non è assente la componente apostolica di propagare la Fede nell'Oltremare e di approfondirne la conoscenza tra i segreti delle stelle. Nel più grande di quegli esploratori, l'ammiraglio genovese Cristoforo Colombo, il proposito è esplicito. Appena toccata terra nel mondo sconosciuto, le diede il nome di Gesù: San Salvador.

Infine, la pre-riforma cattolica culmina e termina in Girolamo Savonarola, Profeta e Martire, al quale perviene la linea più luminosa di Eckhart, rimandandola a noi come uno squillo di Apocalisse. L'Apocalisse non è soltanto il Libro dei flagelli di Dio, ma ancora quello delle vittorie di Dio.

Così la pre-riforma cattolica — tutta da ristudiare, se mai lo è stata — si inserisce nel concetto di cui si fece araldo il non dimenticato storico Giorgio Falco, già Rettore dell'università di Genova, come lo riporta il Cantimori: « L'idealizzazione del Medioevo di origine romantico-cattolica, è ormai consolidata dal tempo, come ha dimostrato Giorgio Falco ricostruendo il processo storiografico per il quale lo schema *età di mezzo* di origine umanistica e rinascimentale è divenuto una categoria storiografica unitaria, generalmente riconosciuta e accettata: cosicché quella che da principio era stata concepita o percepita come età di transizione, viene ora presentata come unità ricca e varia, la quale può accogliere in sé senza sfigurarsi, molte *rinascite,* da quella carolingia a quella del Quattro e del Cinquecento ». (Cantimori, *Storici e Storia,* Einaudi, 1971, p. 559).

Dunque, la pre-riforma cattolica si inserisce come rinascita nel Medioevo, e si proietta come conquista verso l'avvenire.

* * *

A tre quarti di cammino, uno dei pilastri della pre-riforma cattolica è il Cardinale Niccolò di Cusa († 1464). Tedesco come Maestro Eckhart, il che già dice molto; poi traduttore delle opere latine di Eckhart in tedesco, il che dice ancora di più. Diciamo senz'altro che il Cusano fu un fervido e a volte anche devoto seguace dell'Eckhart, anche se non consente in tutto. Ovviamente il Cardinale di Cusa smorza le proposizioni più ardite del teologo renano; ma una certa divergenza è data dal fatto che il Cusano nutre una vera fobìa per Aristotele, per l'abuso che gli scolastici facevano dello Stagirita, bloccando con la troppo rigorosa ragione (che poi non è vera ragione), le infinite possibilità dello spirito che scruta le meraviglie di Dio; d'altro lato, il Renano di elezione (discepolo di S. Alberto Magno che ancora conobbe in vita) rifugge dalla confusione tra Platone e Rivelazione a cui inclina il Cusano, riconoscendo la validità superiore di Aristotele nel puro campo della Ragion naturale, mantenendo integri i diritti dello Spirito Santo nella sfera, che non è sfera, dell'Infinito del Dio rivelato. Il seguente testo di Eckhart, dice meglio di tutto.

« Nessun maestro può dire nulla di più alto che Aristotele, a meno che parli nello Spirito Santo » (Sermone 15). Il primato di Aristotele è inteso nel campo della natura ovvero della ragion pura; il dominio dello Spirito Santo coinvolge questa per penetrare ovunque i misteri di Dio, specialmente in Dio, in quanto è il solo esistente, e per il quale tutto ciò che è esiste. Ma vediamo un po' che cosa fu il Cardinale di Cusa, per riprendere poi il discorso su Eckhart.

Nasce a Cusa, presso Treviri, da povera famiglia, nel 1400. Viene a studiare legge a Padova (che bella Europa senza vere frontiere!) e qui si lega d'amicizia imperitura con uno studente di nome Paolo del Pozzo Toscanelli. Laureati, mentre il Toscanelli torna nella sua Firenze, il Cusano procede per Roma. Qui, dopo un incontro con San Bernardino da Siena (altra colonna della pre-riforma cattolica) abbraccia lo stato ecclesiastico e si trasferisce a Colonia per gli studi occorrenti. Colonia era stato il nido di Eckhart, ed è chiaro che Niccolò da Cusa si abbevera alle stesse sorgenti di S. Alberto Magno e S. Tommaso di Aquino. È chiaro altresì che se il Cusano si mette a tradurre le opere latine di Eckhart è perché vi ha scoperto una profonda affinità di spirito e di pensiero.

Ma prima di approfondire il nesso teologico che corre tra i Due, è importante rilevare che Niccolò da Cusa fu un grande umanista: non solo sul piano filologico della ricerca, tradu-

zione e interpretazione dei codici dell'antichità classica Greco-Latina, ma ancora nella concezione dell'uomo come centro del cosmo creato da Dio per lui e la sua maggior gloria. Questo mondo creato costituisce il grande problema della sua possibile conciliazione con Dio che è il solo esistente, poiché tutte le creature hanno un essere « simpliciter verius » nella mente divina onde non possono non essere Dio (S.T. I, 18, 4, ad 3).

Con il Toscanelli Nicola da Cusa precorre Copernico; e certamente ha parte nel progetto del Toscanelli di attraversare l'Atlantico onde raggiungere per la via d'Occidente il Katai di Marco Polo. Colombo ne ebbe sicura notizia, senza volere con ciò sminuire il merito assoluto del grande genovese.

Il genio è a un tempo comune e personale. Le grandi idee sono nell'aria in ogni secolo. C'è poi uno solo che ne afferra una e la fa sua. Gran problema metafisico, inforno al quale ruotarono gli Arabi aristotelici e Mosè Maimonide, corretti da S. Alberto Magno, poi da S. Tommaso d'Aquino, infine da Maestro Eckhart.

Come filosofo e come teologo il Cardinale di Cusa si distingue propriamente in due opere principali: *La dotta ignoranza* e il « *De conjecturis* ». L'indirizzo è platonico, ma nella linea di S. Agostino, Dionigi areopagita, S. Bonaventura, Maestro Eckhart e Enrico Susone, come riconosciuto. Allora, come si spiega una certa resistenza del Cusano a Eckhart, fino ad autorizzare qualcuno a negare la dipendenza di quello da questi? Prima di tutto perché il Cardinale di Cusa tiene conto delle correzioni da apportare ad Eckhart secondo che indicato dalla Chiesa di Roma (anche se in esilio ad Avignone) e poi per l'equivoco di cui s'è detto.

Pur seguendo S. Agostino come il vero maestro del suo sistema teologico, San Tommaso ha verso di lui l'unica benevola ironia che si trova in tutto il mare magnum delle sue opere. Dice: « Augustinus qui doctrinis platonicorum imbutus fuerat » (S.T. I, 84, 5). Facendo però subito seguire un elogio che davvero vale un Perù.

Dalle citazioni che Eckhart fa di San Tommaso si capisce che è suo fedele, zelante e geniale discepolo. Non è un ripetitore. Maestro Eckhart cita assai più in abbondanza Sant'Agostino che San Tommaso, ma s'intende che è l'Agostino dell'Aquinate. Così sono molto più numerose e insistenti « chez Eckhart » le citazioni di Avicenna, Averroè, Mosè Maimonide, ma

intendendo sempre il pensiero consenziente o dissonante di San Tommaso. L'equivoco riscontrato nel Cusano è più dei critici che a volte vedono quello che non è. Prova ne sia che il Cardinale di Cusa ebbe tale stima di San Tommaso, quello appreso alla medesima scuola di Eckhart, che nelle sue visite pastorali prescriveva ai sinodi diocesani che nella sala delle riunioni stessero esposti su due leggii paralleli la Santa Bibbia e l'opuscolo di San Tommaso *Summa de articulis fidei et Ecclesiae sacramentis.*

E per chiudere questa lunga parentesi sulla pre-riforma cattolica, citiamo un testo di Eckhart consonante a quanto accennato. È un tratto del commento alla Genesi, laddove il testo sacro parla del riposo di Dio dopo i giorni della creazione.

«Dio solo è l'essere stesso. Perciò Dio riposa in se stesso e fa riposare in se stesso tutte le cose (...). È evidente che l'Essere stesso è in riposo e riposa in se stesso e non in un altro; prima di tutto perché in Lui sono tutte le cose, poi perché al di fuori dell'Essere non c'è che il nulla (...). Dando l'essere alle cose, Dio gli conferisce il riposo e le fa riposare» (l.c. nn. 142/45 e ss.).

Teniamo presente: Dio è l'Essere, Platone è l'Idea. Chi come Dio?

* * *

Vediamo ora il quadro completo delle opere di Maestro Eckhart e alcune tra le più recenti e accreditate opere di divulgazione.

I. *Opere di Eckhart*

Il Maestro ha scritto un complesso di opere in latino che costituiscono il suo magistero accademico; e un complesso di opere in tedesco per la divulgazione. Eckhart è sempre teologo anche quando parla al popolo, come rimane uomo spirituale quando tratta con i dotti, dei più alti problemi metafisici, biblici e di teologia speculativa.

*Opere latine*

Le opere latine sono in corso di stampa sotto il patrocinio della Deutsche Forschungsgemeinschaft, per i tipi di Kohlham-

mer di Stoccarda. Comprendono 5 volumi, più un indice, con la materia ripartita come segue.

Vol. I
1. Prologi generales in Opus tripartitum.
2. Prologi particulares in Opus tripartitum.
3. Expositio Libri Genesis.
4. Liber Parabolarum Genesis.

Dell'opera latina è in corso una traduzione francese a cura delle Editions du Cerf, Paris, di cui è uscito il primo volume con il commento ai primi tre capi sullodati. Questo primo volume della traduzione è veramente encomiabile da tutti i punti di vista. Gli Autori fanno notare che i Prologi sono in riferimento a pubblicazioni del Maestro andate per lo più smarrite. Però tali Prologi hanno il grande vantaggio di riassumere la materia che non possediamo e di riassumerla con formule sintetiche e lapidarie che contengono in sostanza tutto il pensiero di Eckhart.

Vol. II
1. Expositio Libri Exodi.
2. Sermones et lectiones super Ecclesiastici.
3. Expositio Libri Sapientiae.
4. Expositio Cantici Canticorum.

Vol. III Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem.

Vol. IV Sermones.

Vol. V
1. Collatio in Libros Sententiarum.
2. Quaestiones parisienses.
3. Sermo die b. Augustini Parisius habitus.
4. Tractatus super oratione dominica.
5. Sermo paschalis a. 1294, Parisius habitus.

Vol. VI Indices.

*Opere tedesche*

Edite dallo stesso editore dell'Opera Latina. In 5 volumi, dei quali soltanto più in preparazione il 4°.

1. Prediche (1-25) 1958.
2. Prediche (26-59) 1971.
3. Prediche (60-86) 1976.

4. Prediche (87 ss.) in preparazione.
5. Trattati: Della consolazione divina. Dell'Uomo nobile. Del Distacco. Dell'abnegazione. Istruzioni spirituali ai novizi (Lehrgespräche) 1980.

II. *Recenti Opere di divulgazione.*

Sono a nostra portata di mano le seguenti opere di divulgazione a livello accademico.

*Maître Eckhart,* Sermons, a cura di Jeanne Ancelet-Hustache, per i tipi delle Editions du Seuil, Paris, 2 voll. 1978.

*Opere Tedesche di Meister Eckhart,* a cura di Marco Vannini, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1982.

*Maestro Eckhart, Trattati e Prediche,* a cura di Giuseppe Faggin, Rusconi, 1982.

Cominciamo da quest'ultimo. Il libro è scientificamente « à la page ». Contiene tutti i Trattati, eccetto il « Lehrgespräche », e 60 Sermoni. Il Faggin viene da lontano. È un antico cultore di Eckhart, sempre diligente e cattivante. Finalmente è giunto a un'opera compiuta e alla notorietà. Il suo Eckhart potrebbe dirsi un capolavoro. Senonché il Faggin, che pur sa di metafisica, di teologia positiva, di teologia apofatica, di teologia teopatica, e profonde i testi per documentare, ci presenta un Eckhart indebito, tutto nella linea di Plotino. Il fatto non si spiega se non con il vizio razionalistico, capace di volgere a una data tesi qualunque verità contraria. Il vero Eckhart parla contro il tentativo di plotinizzazione del Faggin. Eckhart non ignora Platone, ma lo vede attraverso S. Agostino e questi attraverso S. Tommaso. I testi parlano chiaro in modo inequivocabile. Di Aristotele in Eckhart abbiamo già detto, ripetiamo che toglie ogni illusione neo-platonica. Semmai Eckhart cita, assai più di Plotino e di Procolo, la socratica saggezza di Seneca e di Boezio. Ci si accorge allora che il Faggin non ha scritto un capolavoro, ma ha abbozzato una statua. Compiendola, dopo avere corretto il modello che ha in mente, Faggin potrebbe darci il vero Maestro Eckhart. Che è una cosa grande.

L'Eckhart del Vannini contiene il trattato dei « Lehrgespräche » che manca nel Faggin, ma ha 20 Sermoni in meno. La strutturazione non è meno erudita e scientifica del Faggin. Meno razionalista, però razionalista è. Tracciamo lo schema che

il Vannini segue nel suo mirabile studio introduttivo, per poi contestare la sua conclusione.

1. Hegel, nel ripetuto tentativo di eghelianizzare Eckhart, accusa i teologi suoi contemporanei di non compiere un lavoro concettuale, scientifico, ma di limitarsi a una piatta ripetizione dei dommi, con in più una semplice ricerca storico-critica, additando loro il domenicano medioevale per una totale revisione, Maestro Eckhart (p. 33).

2. L'influsso di Schopenhauer ha favorito una lettura di Eckhart quale maestro di « liberazione » che ha avuto successo solo nella Germania fino all'Ottocento, ma che continua ad essere presente ai nostri giorni. In particolare l'affinità con le filosofie e le religioni orientali — induismo e buddismo — è stata riaffermata da studiosi europei e asiatici, sottolineando che il senso più profondo della dottrina del Domenicano tedesco risiede in un itinerario di liberazione comune a tutte le grandi religioni, quantunque irriducibile specificamente a una sola di esse (p. 40/41).

3. La linea Heidegger - Nietzsche viene così espressa da Vannini: « Non si tratta di ricuperare soltanto ciò che propriamente è nostro nei confronti del Vecchio Dio *Sückenbusser* — tappabuchi, come dice Bonhoefer — ma molto di più. Eckhart mostra di ricuperare — oltre Nietzsche e oltre Heidegger — quella identità con il divino in cui consiste la parola essenziale del cristianesimo, andata per lungo tempo perduta dietro la costruzione delle teologie alienanti e delle metafisiche surrogatorie » (p. 62/63).

Il Vannini naufraga concludendo nella concezione liberatoria anti-istituzionale della Chiesa, come se tale concezione fosse di Eckhart, mentre è soltanto di Vannini.

La Ancelet-Hustache, che appare cattolica, e che ai 60 Sermoni aggiunge i Trattati in un'edizione del 1971, affianca una bella edizione di tutte le opere del B. Enrico Susone, presso la stessa Editrice « du Seuil », 1977. La Ancelet conclude la sua introduzione a Eckhart con queste parole:

« Eckhart si mostra di una totale intransigenza su un punto solo, ponendosi così nella linea di tutti gli spirituali cristiani, anche quelli che non sono propriamente dei mistici, come un Francesco di Sales, un Pascal, per non dire di tutti i Santi all'unanimità; poiché è qui lo stesso fondamento del cristiane-

simo: accettare in qualsiasi circostanza il più generosamente possibile, la volontà di Dio su se stesso. Questo è il più indispensabile e il più difficile. Non è quindi superfluo intendere Eckhart ripeterlo con una convinzione, un'insistenza, un calore tipici.

« Come pochi maestri prima di lui, Eckhart ha illustrato il duplice aspetto del Vangelo: "Se qualcuno vuole venire dietro di me, rinunci a se stesso, prenda la sua Croce, e mi segua" (Lc 9, 23). E "Vi ho detto queste cose affinché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia perfetta" (Gv 15, 11) ».

* * *

Per chiudere in bellezza, citiamo alcuni testi caratteristici di Maestro Eckhart, rinviando a letture più abbondanti e analitiche che gioveranno sicuramente a colti e incolti, a chi crede e soprattutto a chi ha il meraviglioso dono della Fede.

Nel Prologo Generale: « L'Essere è Dio » (n. 12).

Nel Prologo all'Opera delle Proposizioni: « Dio solo *è* nel senso proprio » (n. 5). « Dio solo è nel senso proprio di uno, di vero, di buono » (nn. 6/8). « Ciò che esiste fuori di Dio riceve l'essere, e quel che segue, da Dio solo, e tutto riceve *immediatamente* da Dio » (nn. 9/13).

Nel commento al Seracide: « Quando Dio guarda la creatura, le dona il suo essere; quando la creatura guarda Dio, riceve il suo essere » (ed. Rusconi p. 238).

Nel commento alla Genesi cita S. Agostino che dice: « Dio ci sveste di ciò che non è, e ci riveste di ciò che è » (n. 209).

Nell'Istruzione spirituale n. 16 (Lehrgespräche) dice: « Se tu potessi in breve tempo allontanarti da tutti i tuoi peccati risolutamente, detestandoli veramente, e altrettanto risolutamente ti volgessi a Dio, anche se tu avessi a tuo carico tutti i peccati che furono commessi dai tempi di Adamo e che saranno commessi nell'avvenire, ti sarebbero rimessi del tutto, insieme al castigo, in modo che, morendo ora, saresti subito beato in Dio ». È evidentemente l'identico concetto che San Tommaso esprime anche più risolutamente: « Quandoque tanta commotione Deus convertit cor hominis ut subito perfecte consequatur sanitatem spiritualem, ut non solum remissa culpa sed sublatis reliquis, ut patet de Magdalena » (S.T. III, 86, 5, ad 1).

Ancora sul Seracide: « Quasi stella matutina in medio nebulae », Eckhart predica: « Dice un maestro — manifestamente San Tommaso — chi crede di avere conosciuto Dio, conosce altra cosa che Dio. Quando ho detto che Dio non è un essere, non per questo gli ho contestato l'essere, anzi gliel'ho nobilitato. Se io fondo del rame con l'oro (ecco il discepolo di S. Alberto Magno), il rame è presente nell'oro, ma in modo più elevato che in se stesso. S. Agostino dice: — Dio è saggio senza saggezza, buono senza bontà, potente senza potenza — » (Ed. Rusconi, p. 224).

Commentando il « chi si abbassa sarà inalzato » dei Sinottici, dice: « Altezza e profondità sono la stessa cosa in Dio (...). Tutto il nostro essere è fondato sull'annientamento di noi stessi per ritrovare tutto in Dio (...). In Dio non c'è nulla che distrugga chi possiede in qualche modo l'essere, ma lo conduce al suo più alto compimento » (ib. 96/98).

Nei « Lehrgespräche »: « Tale essere in Dio consente che se anche fossi in rapimento spirituale come San Paolo e sapessi che un malato aspetta da te un po' di minestra, riterrei preferibile uscire da tale rapimento per un amore più grande. Perché Dio è Carità » (n. 10).

Predicando sul tema del discorso dell'ultima cena « Tutto ciò che ho imparato dal Padre mio io ve l'ho rivelato, e tutto ciò che io so voi lo sapete, perché io e mio Padre abbiamo un unico Spirito », Maestro Eckhart commenta: « Quest'uomo che sa tutto ciò che Dio sa è un uomo-che-sa-Dio; quest'uomo prende Dio nella propria natura e nella sua propria unità e nella sua propria presenza e nella sua propria verità: quest'uomo è come deve essere » (l.c. p. 233). Nel Sermone 38 sull'Annunciazione: « Nessuno possiede veramente il mondo quanto colui che ha abbandonato completamente il mondo ». Perché allora Dio « è tutto in tutti », secondo San Paolo ai Corinti.

Infine, predicando sul tema della Sapienza « I giusti vedranno Dio e il loro premio è presso Dio », dice: « Chi sono quelli che onorano Dio, dandogli ciò che è giusto? Coloro che sono usciti da se stessi completamente, che in nessuna cosa cercano un qualcosa che appartenga a loro, qualunque cosa sia, grande o piccola, che non guardano né al di sotto né al di sopra di sé, che non mirano ad alcun bene, né a onore, né a soddisfazione, né a piacere, né a utilità, né a interiorità, né a santità, né a premio, né a regno celeste, e che sono usciti da tutte queste cose, da tutto ciò che gli appartiene. Da costoro

Dio riceve onore, ed essi onorano Dio veramente, dando a Dio ciò che è di Dio » (Sermone n. 6).

Questo testo potrà stupire per il suo radicalismo, sia pure dialettico; ma le parole di Gesù, trasmesseci da San Luca, fanno tremare.

« Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la sua sposa, i suoi figli, i suoi fratelli, le sue sorelle, fino alla propria vita, non è degno di me » (*La Bibbia di Gerusalemme*, Lc 14, 25).

Gesù vuole difendere il suo dono, del quale Dio è geloso di grande gelosia (Zacc. 1, 14), perché non vuole che venga confuso con qualsiasi cosa che non sia se stesso. « Voi rimarrete nei vostri peccati, perché non riconoscete che Io sono » (Gv 8, 24). È il dono di se stesso, che è Dio, il vero Figlio di Dio, che Gesù difende, senza compromessi, senza cedimenti, fin sulla Croce: l'annientamento di Dio nella creatura.

Teologicamente San Tommaso dice di tale dono: « Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi » (S.T. I-II, 113, 9, ad 2). Che è appena una finestra aperta su ciò che è Dio.

Sembra bene che Maestro Eckhart si sia applicato con tutta l'anima ad affermare e a difendere quel dono, da buon « pugilatore della fede », quale era secondo la sua vocazione e il carisma di San Domenico.

GIACINTO ARTURO SCALTRITI

# IL MASSIMO PROBLEMA TEOLOGICO IN UN'OPERA DI MONS. FRANCESCO SPADAFORA

*Premessa*

Prima di un'analisi della fondamentale opera dell'insigne esegeta e teologo Mons. Francesco SPADAFORA, *Cristianesimo e giudaismo*, Ed. Krinon, Caltanissetta 1987, è necessario qualche rilievo su un aspetto costitutivo della situazione ecclesiale odierna.

È indice non di pessimismo, ma soltanto di maturo realismo, osservare e denunciare che il « problema ebraico » sta all'origine della crisi, assolutamente senza precedenti, che da più di vent'anni travaglia la Chiesa Cattolica.

Di questo problema si occupò con la carità, l'acume e l'equilibrio che gli erano propri, anche il benemerito e compianto teologo-scienziato Mons. Landucci il quale, precisamente con un capitolo al riguardo, conclude il suo magistrale volume contro l'apostasia neomodernistica (1). In esso, infatti, si legge che

> *l'ebraismo ha respinto Gesù, rinnegando con ciò la sua storia e la sua fondamentale missione. Questa quindi non è che un titolo di maggiore responsabilità, che rende l'ebraismo — obiettivamente parlando — l'« anticristianesimo » più inescusabile.*
>
> *Ho parlato di « anticristianesimo », non soltanto di « agnosticismo ». Le caratteristiche di Gesù, infatti, in quanto « Messia divino », pongono l'ebraismo nella tremenda alternativa* [...]*: o accettarne o non accettarne la messianità e divinità. Ma non accettandola — come non è stata accettata —, la sua figura storica non può non assumere — obiettivamente parlando — le caratteristiche di blasfemo ingannatore, degno della condanna che gli comminarono i padri.* [...] *Ne segue — sempre obiettivamente parlando — la implicita solidarietà ebraica con gli antichi condannatori di Gesù e la profonda* [...] *avversione ai seguaci di Cristo.* (2)

---

(1) Cf. P. C. LANDUCCI, *Miti e realtà*, Roma 1968, pp. 433-443.

(2) *Ivi*, pp. 441 s.; corsivo mio, come quello anche dei testi successivi. Cf. LANDUCCI, *Ebrei e Cristiani*, in « Renovatio », 2, 1985, pp. 219-227.

Su questo tema, di cui è superfluo sottolineare la terribilità assolutamente unica, vanno citate, pertanto, anche le seguenti considerazioni di uno dei massimi biblisti contemporanei:

> *Nel giudaismo non vi è dottrina alcuna che accenni a una natura umana viziata* [...] *o a un peccato originale. Anche per questa ragione i concetti cristiani di redenzione e di grazia santificante ne sono totalmente assenti.* (3)

Infatti:

> *La morale giudaica* [...] *si oppone a ogni ascetismo* [...]. *Insegna che occorre godere dei beni materiali* [...] *senza opporsi alle passioni naturali* [...]. *È condannata la rinunzia ai piaceri* [...]*; l'opposizione all'ascesi cristiana è un luogo comune degli scrittori ebrei* [...]. *Confinatasi nella legge naturale e nella visuale del piacere terrestre lecito* [...], *la morale giudaica* [...] *si è privata dello slancio che le avevano impresso, fin da Elia, i Profeti.* [...] *Questa legge* [...] *era divenuta il monopolio dei farisei.* (4)

Si può già dire, dunque, che il presente lavoro dello Spadafora, esegeta tanto competente e aggiornato quanto fedele e coraggioso, è un dotto e originale sviluppo delle precisazioni essenziali dei Monsignori Romeo e Landucci.

## *La questione di fondo, ovvero l'alternativa tra Cristianesimo e giudaismo*

Un'altra cosa superflua è dichiarare che dall'opera dello Spadafora esula — come il vero Cattolicesimo esige — qualsiasi cenno al problema razziale. Al contrario, l'unico problema autentico è di carattere teologico-etico.

> *Al cattolico deve premere che gli ebrei si convertano e vivano.* [...] *Volerlo* [il problema ebraico] *« liquidare » mediante*

(3) A. ROMEO, *Il giudaismo*, in *Il presente e il futuro nella Rivelazione Biblica*, Roma - Parigi - Tournai - New York 1964, p. 271, nota 93.

(4) *Ivi*, pp. 271 s. Sulla personalità apostolica del Romeo e del Landucci, v. SPADAFORA, *Mons. Antonino Romeo*, in « Palestra del Clero », 21, 1979, pp. 1321-1327; ID., *In memoriam. Mons. Pier Carlo Landucci*, in « Renovatio », 4, 1986, pp. 537-542: rist. in *Cristianesimo e giudaismo*, cit., pp. 107-111. D'ora in poi questo saggio verrà citato nella forma abbreviata: *Cristianesimo*.

*l'arbitrio della forza è un disegno pazzesco oltre che un'impresa delittuosa.* (5)

Su questi fondamenti della valutazione cristiana della gravità del problema ebraico, lo Spadafora inizia il suo discorso, basato sulla documentazione più ampia e pertinente, mettendo in chiaro l'inaudito cedimento, da parte di non pochi settori del mondo « cattolico », agli errori insiti nel libro del giudeo Jules Isaac su Gesù e Israele; errori che esercitarono un nefasto influsso sul comportamento, quanto mai irenico in direzione filo-ebraica, del Card. Bea, solidamente criticato da Mons. Carli (6).

Conforme al principio in virtù di cui la carità non deve mai prescindere dalla verità, lo Spadafora, dopo copiose note bibliografiche (7), passa all'accurata esegesi dei testi biblici sull'argomento capitale (8). Il punto più importante di questa dissertazione, dove l'ortodossia dogmatica e la cultura specialistica si manifestano con pari intensità, è la dimostrazione che la Nuova Alleanza ha letteralmente sostituito la vecchia. Pertanto S. Paolo, nel discorso tenuto nella sinagoga di Antiochia, proclama che

> *Israele ha realizzato le Scritture profetiche che presentavano il Salvatore, il Messia, paziente, crocifisso, sepolto, morto e risorto, ma ha rifiutato la salvezza* [...]. *San Paolo è soltanto l'eco degli Evangeli* [...]. (9)

Ha, perciò, la stesso rilevanza esegetica e teologica la disquisizione sul Cristianesimo e il giudaismo in S. Paolo (10). Riferendosi all'Epistola ai Romani, lo Spadafora puntualizza che essa

> *si avvicina al trattato dogmatico vero e proprio. Nei primi undici capitoli, svolge ed illustra sistematicamente l'essenza del Cristianesimo, la natura e la portata della Redenzione, in sé e nei confronti dell'antica rivelazione. Anzi, quest'ultimo punto è*

(5) ROMEO, *Antisemitismo*, in « Enciclopedia Cattolica », vol. I, 1948, coll. 1503 s.

(6) Cf. *Cristianesimo*, pp. 7-23.

(7) *Ivi*, pp. 24 ss.

(8) *Ivi*, pp. 27-67

(9) *Ivi*, p. 67. In merito cf. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo 1953, *passim*; ID., *Attualità bibliche*, Roma 1964, pp. 210-279; ID., *S. Paolo alla conquista dell'impero*, ivi 1983, *passim*.

(10) *Cristianesimo*, pp. 68-106.

> *il vero oggetto formale della lettera, fissato in maniera lapidaria e definitiva: il Cristianesimo, la Redenzione operata da Cristo, compie, completa, assorbe in sé ed eleva tutta l'antica economia.* (11)

Non si tratta allora,

> *di una « giustapposizione », di un abbinamento, ma secondo il chiaro principio enunciato dal Cristo, di « perfezionamento », di completamento che eleva, e, per ciò stesso, assorbe e supplisce, prende il posto.*
>
> *Il frutto non si abbina al fiore, ma lo sostituisce.*
>
> *È la soluzione sancita da Pietro nel « concilio » di Gerusalemme (« Act. » 15).* (12)

Secondo un criterio scevro da ogni accenno polemico (13), lo Spadafora mette, però, in piena luce la straordinaria colpevolezza dei giudei — anzitutto dei capi, ma non escluso il popolo — per quanto attiene alla condanna e alla crocifissione di Gesù Cristo, nostro Signore (14). In ordine all'insegnamento dato, al riguardo, da S. Paolo, va meditato il passo seguente:

> *I giudei si trovano* [...] *fuori per la propria colpa* [...]. *Essi hanno misconosciuto la natura del piano divino, la condotta di Dio, fondando la loro pretesa sul fattore razziale, sulle osservanze legali. Queste fluivano invece dal carattere temporaneo e preparatorio del patto del Sinai; né potevano giustificare. Ora essi si illusero che bastasse esser giudei di razza e osservare tali prescrizioni per aver pieno diritto alla salvezza.*
>
> *All'alternativa posta da Gesù tra la concezione spirituale del regno di Dio, con una giustizia intima, e la concezione temporale-razziale, con una giustizia secondo la legge, i giudei tenacemente restarono nella seconda contro Gesù* [...]. *E si rifiutarono di credere all'Evangelo* [...]. (15)

Con ciò non si sottovaluta affatto il significato e il valore

---

(11) *Ivi*, p. 71.

(12) *Ivi*, p. 74. Cf. *ivi*, pp. 83-92.

(13) Cf. *ivi*, p. 23.

(14) Cf. *ivi*, pp. 86-106.

(15) *Ivi*, pp. 91 s. Circa tale colpevolezza giudaica che, sul piano oggettivo, gl'intollerabili sofismi post-conciliari non possono nemmeno appannare, cf. SPADAFORA, *Pilato*, Rovigo 1973, *passim*; ID., *La Chiesa di Cristo e la formazione degli Apostoli*, Roma 1982, pp. 101-130, 255-297. Data la gravità eccezionale del tema, è bene menzionare in proposito, per un'eccezione rispetto alla metodologia scientifica, anche l'ottimo art. del P. Marcel MAUCLAIR, *Il deicida è il popolo ebraico (Pro manuscripto)*, Roma 1964.

teologico dell'Antico Testamento. Ma, come si è visto, la funzione d'Israele finisce con la venuta del Redentore (16). Proprio qui, dunque, si palesa l'indicibile abisso tra il Cristianesimo e il giudaismo; il quale giudaismo, in quanto post-cristiano nel senso che vuole rimanere immutato dopo, e malgrado, la venuta di Gesù, è, *ipso facto,* anticristiano oltre ogni dire.

In un trattato di storia della filosofia si legge che il duello definitivo è tra Cristianesimo e marxismo. Non si tratta di un errore anche perché l'ideologia social-comunista — sempre staliniana checché sia dei tatticismi contingenti — è, notoriamente, l'ultimo frutto dei giudaismo. Ma poiché la causa precede, sotto ogni profilo, tutti i suoi effetti, è preferibile dire che il duello definitivo è tra Cristianesimo e giudaismo: « combattimento » non solo di « due mondi » — come fu ben detto in rapporto a S. Tommaso e a Kant — ma, più ancora e in primo luogo, guerra spirituale tra la Grazia, infinitamente caritatevole, di Dio, e la farisaica volontà di apoteosi dell'umanesimo totalitario, padre del più spietato razzismo. Ecco perché è necessario ricordare che una demoniaca difesa del farisaismo giudaico, violentissimamente contrapposta alla morale cristiana e alla dottrina di S. Paolo, si trova nell'opera del rabbino (del secolo scorso) E. BENAMOZEGH, *Morale ebraica e morale cristiana,* tr. it. di E. Piattelli, presentaz. di E. Toaff, Assisi-Roma 1977. Ma c'è ancora di più: nella presentazione il rabbino Toaff, elogiando quest'opera, scrive: « *È un libro fresco, che affronta un problema tornato attuale dopo il Concilio Vaticano II* [...] » (p. XVIII). In pochi altri casi vale, come in questo, l'adagio: « *Et ab hoste consilium* » (17).

Tutto ciò rende sempre più urgente il nostro dovere di pregare affinché si realizzi quanto prima la profezia paolina sulla conversione di « *tutto Israele* » (18). Pregare a questo scopo è

(16) Cf. *Cristianesimo,* p. 85.

(17) Sul limite, insuperabile proprio sul piano teologico, dell'ultimo concilio, v. SPADAFORA, *Documenti conciliari del Vaticano II. Nota Teologica,* in « Palestra del Clero », 13, 1984, pp. 815-820.

Per un'energica denuncia dei più recenti, e oltremodo funesti, cedimenti al giudaismo da parte di « cattolici » altolocati, v. « Chiesa viva », settembre 1986, pp. 14-17. Cf. L. VILLA, *Ecumenismo! Ecumenismo! Quanti errori nel suo nome!,* in « Chiesa viva », febbraio 1987, pp. 2-5.

(18) Cf. *Rom.,* 11, 25 s. Per il discorso dottrinale in merito, v. *Cristianesimo,* pp. 95-106; LANDUCCI, *Cento problemi di fede,* Assisi 1962[6], p. 239; *ivi,* pp. 234-238; ID., *La vera carità verso il popolo ebreo,* in SPADAFORA, *Cristianesimo,* pp. 119 s.

un atto di somma carità da cui, però, viene comprovato — contro ogni mendacio neomodernistico — che i giudei sono, finora, i nostri fratelli maggiormente separati da noi. In tal senso si esprime Mons. Landucci nel suo magistrale art.: *La vera carità verso il popolo ebreo*; articolo che lo Spadafora ha acutamente collocato alla conclusione del proprio saggio (19).

Il Landucci rileva, per prima cosa, che le attuali scuse, da parte di « cattolici » noti e influenti, verso l'incomparabile incredulità giudaica

> *sono* [...] *contro la illuminata e vera carità, perché contribuiscono a nascondere ad essi* [gli ebrei] *la drammatica e tragica situazione «obiettiva» in cui sono venuti a trovarsi dopo la condanna di Gesù. La vera carità verso gli ebrei è di illuminarli lealmente su tale situazione, sollecitando in tal modo per essi — e come individui e come popolo — il «ravvedimento» e la redenzione ad essi promessa «per primi» («At.», 3, 26)* [...]. *Il dialogo quindi animato da vera carità verso gli ebrei* [...] *deve mirare soprattutto alla loro conversione.* (20)

Poiché, com'è doveroso ripetere contro le odierne bestemmie cristianoidi, gli ebrei sono i nostri fratelli maggiormente separati da noi, il punto risolutivo del problema è soltanto questo.

Quanto alla predetta, ed enorme, colpevolezza dei giudei sulla quale è impossibile insistere troppo, ecco altri, parimenti egregi, rilievi del Landucci:

> [...] *Gesù non escluse la «colpa»; tanto è vero che chiese al Padre di «perdonare». Né la escluse S. Pietro; tanto è vero che aggiunse: «Ravvedetevi dunque e convertitevi perché si cancellino i vostri peccati»* [...]. *Inoltre le «attenuanti», se vi sono, non eliminano la «responsabilità grave».* [...] *Analoga e illuminante, circa le responsabilità «soggettive» degli ebrei e, in particolare, del sinedrio, è l'azione contro S. Stefano e la reazione di questi, illuminato dallo Spirito Santo, ampiamente descritta dagli «Atti.» Morì gridando a gran voce: «Signore, non imputare a loro "questo peccato"» (7, 40). V'è il perfetto eco delle prime parole del Signore dalla Croce. È la richiesta caritatevole*

(19) Cf. *Cristianesimo*, pp. 112-126. Tale articolo fu pubblicato, la prima volta, in «Renovatio», 3, 1982, pp. 349-363. La citazione di esso è tratta da *Cristianesimo*, *loc. cit.*

(20) *Cristianesimo*, p. 113.

*del perdono del peccato che era stato però «effettivamente commesso». S. Stefano non nomina nemmeno le attenuanti dell'ignoranza che potevano, in qualche modo, esservi. Non manca anzi di svelare il colpevole atteggiamento interiore dei suoi carnefici* [...]. (21)

In opposizione, perciò, all'antisemitismo proveniente dall'odio (22), la vera carità verso gli ebrei dev'essere finalizzata

*a farli riflettere* [...] *sulla «obiettiva» tesi del «deicidio», per sollecitare il ripensamento e la conversione a cui deve mirare il salutare proselitismo .* [...] *Tutto considerato (e senza escludere la prudenza tattica) la leale franchezza sul proselitismo è la più desiderabile* (23).

Ne consegue che il mondo cristiano ha ogni ragione di attendere, dal popolo ebreo, quella «*riparazione*» sulla cui obbligatorietà teologico-morale i giudei vanno illuminati, mentre il nasconderla loro — come oggi è di prammatica da parte di troppi sedicenti cristiani — è nel più profondo e radicale contrasto con la carità (24). Queste:

*Sono verità supreme su cui è assurdo sorvolare.*
*È crudeltà verso gli ebrei nasconderle.*
*Salvi i modi opportuni, è suprema carità ricordarle.* (25)

Come si vede, anche nel presente saggio lo Spadafora ha attuato l'esortazione agostiniana, e non agostiniana soltanto, ad amare gli uomini ma a debellare gli errori per rendere la testimonianza, pugnace ma non superba, alla divina Verità del Vangelo (26).

---

(21) *Ivi*, pp. 114 s.

(22) Cf. *ivi*, pp. 117, 120.

(23) *Ivi*, p. 117. Cf. *ivi*, p. 119.

(24) Cf. *ivi*, pp. 120, 122 s., 126.

(25) *Ivi*, p. 126. Cf. SPADAFORA, *Tre Fontane*, Roma 1984, pp. 95, 129-161. Per un'altra denuncia dello «*slittamento teologico* [...] *indebito*» di cui sono colpevoli, a favore del giudaismo, non pochi «cristiani» «in alto», v. il considerevole saggio di Mons. B. GHERARDINI, *Coscienza cattolica e cultura contemporanea*, Roma 1987, pp. 204-211.

(26) Cf. S. AGOSTINO, *Contra litteras Petiliani*, l. I, c. 29, 31; PL 43, 259. Convergono con questo i seguenti testi di S. TOMMASO: *S. c. Gent.*, l. I, c. 1; *S. Th.*, II-II, q. 33, a. 4, e ad 2; *ivi*, II-II, q. 83, a. 8, e ad 3; *ivi*, III, q. 42, a. 2, e ad 2-3. Insomma, «*siamo tutti obbligati* [...] *a non nutrire alcun odio verso gli ebrei, ma a invocare, anzi, che il Cielo* [...] *li converta*» («VERMIJON», *Le forze occulte che manovrano il mondo*, Roma 1970, p. 184).

*Conclusione*

Il sopraddetto umanesimo totalitario del giudaismo è la radice del suo naturalismo di fondo, che rimane sempre tale per quanto mascherato con farisaiche parole dall'apparenza etico-religiosa. Si tratta, in sostanza, del « *materialismo organizzato* » (27). Non a caso un illustre israelita, convertitosi al Cattolicesimo, conclude un suo importante scritto dicendo che la « *filosofia ebraica esercitò un notevole influsso sul sistema di Spinoza* » (28). E non è facile imbattersi in teorie più naturalistico-materialistiche — farisaismo speculativo a parte — del panteismo spinoziano secondo cui Dio è anche « *cosa estesa* » (29), e l'uomo è intrinsecamente privo di libertà morale (30), sicché il bene e il male sono « *correlativi* » (31). Dunque nella posizione gnostico-immanentistica in causa, la trascendenza di Dio e, a maggior ragione, il Cristianesimo non possono avere alcun senso (32). Ciò conferma la tragica attualità della tesi di uno dei grandi Padri greci che equipara il giudaismo all'ateismo (33).

Si ha qui un'ulteriore dimostrazione della portata dottrinale, e anche pastorale, dell'opera dello Spadafora sull'alternativa tra Cristianesimo e giudaismo. Pertanto quest'opera salverà dall'errore non poche anime in buona fede, ma sprovvedute soprattutto perché soggiogate dalla propaganda sinarchico-sincretistica dell'intero sistema post-conciliare; il quale susciterebbe l'ilarità se il suo sovversivismo non fosse apocalittico (34).

---

(27) Cf. G. VATTUONE, *Il falso scientifico materialista*, Brescia 1980, *passim*.

(28) E. ZOLLI, *Giudaismo*, in « Enciclopedia Cattolica », vol. VI, 1951, col. 702. Lo Zolli collaborò anche al *Dizionario Biblico*, a cura dello Spadafora, Roma 1963[3].

(29) Cf. B. SPINOZA, *Ethica*, P. II, prop. II, tr. it. di G. Durante, ed. a cura di G. Gentile e G. Radetti, Firenze 1963, p. 109.

(30) Cf. *ivi*, P. II, prop. XXXV, scolio, tr. cit., ed. cit., p. 185.

(31) *Ivi*, P. IV, prop. LXVIII, dim., tr. cit., ed. cit., p. 537. A questo punto s'invita il lettore alla meditazione dei passi biblici: *Gen.*, 19, 1-29; 2 *Pt.*, 12-22.

(32) Cf. C. FABRO, *Vangeli delle domeniche*, Brescia 1959, p. 275; ID., *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969[2], spec. pp. 140-178.

(33) Cf. S. GREGORIO NAZIANZENO, *Or.*, 2, 37; PG 35, 444 s. Sulla gravità, oggettivamente satanica, di questi peccati, v. S. TOMMASO, *S. Th*, II-II, qq. 10-14; *ivi*, III, q. 47, aa. 5-6. Si noti, poi, che nella rivoluzione di Lutero il « *Cristianesimo si trasforma* [...] *in giudaismo. Ogni esistere, dove la tensione dell'esistenza si risolve dentro questa vita, è giudaismo. Il Cristianesimo è la tensione di sofferenza per tutta la vita — è l'eternità* » (S. KIERKEGAARD, *Diario*, 1854-1855, XI[1] A 572 = 4206, tr. it. di C. Fabro, Brescia 1983[3], vol. 11, p. 115).

(34) Cf. ROMEO, *Anticristo*, in « Enciclopedia Cattolica », vol. I, cit., col. 1440; ID., *Satanismo, ivi*, vol. X, 1953, coll. 1953-1961; « VERMIJON », *op. cit.*, pp. 22-142, 185-193; A. Z., *L'occhio sopra la piramide*, Milano 1979[2].

Conforme al realismo accennato nelle note preliminari, si può, altresì, prevedere quanto l'opera dello Spadafora sarà sgradita ai vessilliferi dell'apostasia neomodernistica. Ma si avrà, così, la migliore controprova che il discorso, dotto ed equilibrato, del nostro esegeta ha colto nel segno e può quindi procurare, a molti, il bene spirituale scaturiente dalla vera carità.

Questa virtù, la cui emergenza qualitativa sulle altre è costituita da una certa infinità (35), sospinge, inoltre, a riportare le severe espressioni del mite Manzoni sul problema teologico dell'ebraismo. In relazione al divino Sangue del Redentore, il poeta denuncia: « *E quel Sangue dai padri imprecato / Sulla misera prole ancor cade, / Che mutata d'etade in etade, / Scosso ancor dal suo capo non l'ha* [...] » (36). Con la stessa severità caritatevole, il poeta lamenta altrove: « *O prole d'Israello, o nell'estremo / Caduta* [...] » (37). Ma già il sommo fiorentino si esprime, in fondo, così (38), anticipando anche l'insegnamento in forza di cui quell'amore « *che non odia il "non amore" non è amore. La carità cristiana* [...] *è nemica dell'acqua tiepida. Amare, per chi vive in Cristo, significa bruciare* » (39). Tanto è vero che c'è un'ira lecita la quale può essere, entro i giusti limiti, un effetto della carità (40).

Grazie — sempre, e in definitiva — alla carità, e sul fondamento di testi evangelici commentati dallo Spadafora stesso (41), tutti i fedeli credono che

> *nella lotta violenta, sanguinosa e senza quartiere, che il giudaismo condurrà* [ancora] *contro la Chiesa, non questa soccomberà, ma il primo.*

ANDREA DALLEDONNE

---

(35) Cf. *1 Cor.*, 13, 1-13; *S. Th.*, II-II, qq. 23-27; *De Caritate.*

(36) A. MANZONI, *La Passione*, vv. 69-72, in *Tutte le opere*, a cura di AA.VV., Roma 1965, p. 101 *b.*

(37) MANZONI, *Il Nome di Maria*, vv. 69 s., in *Tutte le opere*, cit., p. 104 *b.*

(38) Cf. DANTE, *Inf.*, c. 23, vv. 109-126; ID., *Par.*, c. 5, vv. 73-81.

(39) D. GIULIOTTI, *Tizzi e fiamme*, Firenze 1925, p. 117. Cf. ID., *L'ora di Barabba*, a cura di L. Castiglione, Roma 1982[6], pp. 44 s.

(40) Cf. *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 6; *ivi*, II-II, q. 34, a. 3; *ivi*, II-II, q. 158, aa. 1-2 e 8. Per un notevole discorso al riguardo, v. R. LAURENTI, *Spunti per un confronto tra la concezione dell'ira in Aristotele e in Tommaso*, in AA.VV., *Morale e Diritto nella prospettiva tomistica*, vol. VI degli « Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale », Città del Vaticano 1982, pp. 73-87.

(41) Cf. *Mt.*, 24, e passi paralleli; *Ap., passim*; SPADAFORA, *Fatima e la peste del socialismo*, Roma 1978[3], p. 15.

# PADRE SEMERIA, « BREBIS GALEUSE »

## Introduzione ai veri « Saggi... clandestini »

*(parte prima)*

1. - Padre Semeria, nel dicembre 1912, all'inizio del suo « esiglio » belga - svizzero di quasi tre anni, si definisce così, *brebis galeuse*.

L'espressione è curiosa ed anche ricercata, ma senz'altro efficace. Essa conferma aspetti e situazioni note della vita del barnabita, e alza il velo su sentimenti ed atteggiamenti ancora poco noti o del tutto ignoti.

Conferma, ad esempio, l'abituale anche se non sempre puntuale vezzo letterario della citazione facile e poliglotta dell'« enciclopedico » (L. Lacroix) padre Semeria, il quale però talvolta storpia versi famosi anche in documenti importanti e meditati.

Nell'*Epilogo di una controversia* del 1919, — che costituisce per lui il suggello al suo « caso », la dimostrazione inequivocabile della sua ortodossia, la prova che avrebbe dovuto disingannare ogni uomo, anche l'irriducibile (!) padre Mattiussi —, il notissimo avvio dei *Rerum vulgarium fragmenta* è reso così:

« Quand'era in parte altr'uomo da quel ch'or sono ».

Conferma anche l'ancora abituale, anche se talvolta un po' ... scanzonata predilezione di padre Semeria per certe espressioni francesi e inglesi, le lingue moderne che conosceva meglio e care anche agli ambienti nobili, borghesi e industriali da lui frequentati a Genova. Queste espressioni, — come i nostri « *hallo* », « *o.k.* », « *k.o.* », « *all right* », ... —, e certi atteggiamenti « giovanilisti » (« i giovani », secondo alcuni, con « il progresso », « la scienza », « la modernità », « l'antimedioevo », ..., costituirono uno dei « miti » semeriani), come esposero il barnabita da vivo ai ghigni maligni degli spiriti *mal tournés* sempre ed ovunque numerosi almeno quanto gli stolti (« *quorum infinitus est numerus* ... »), così ora potrebbero non sottrarlo all'interesse d'ufficio e all'occhiuto sospetto dell'avvocato del diavolo! L'animo eternamente fanciullo di padre Semeria, dalla naturale divisa di *honni soit qui mal y pense*, consentiva a lui quarantaseienne, ad esempio, di aggiungere, in calce ai saggi inviati a Genova durante l'esilio per essere trascritti e inoltrati a giornali e riviste, comunicazioni « personali » e saluti affettuosi e scherzosamente ... arditi per la « fida » Ida Novi, giovane e valida « traslitteratrice » più che semplice trascrittrice della sua riconosciuta « cacografia ». Intelligente ed affezionata, devota custode di memorie e di autografi semeriani, « irata » un po' con tutti gli antisemeriani, morta solo una decina di anni fa, costei almeno una volta si dimenticò di intervenire con le abituali cesoie gelose e scrupolose sulle righe finali di un articolo del barnabita (*Turchia moribonda*: 1913-1914), per cui anche noi possiamo leggere: « Cara Ida, niente lettera oggi; abbi pazienza; domani; oggi ò premura far partire questo per il solito amico Romagnolo, l'altro per *Unione bene* (p. Testi); grazie lettera nobilissima; uniti ... *for ever*; tuo S. » (S.: *lettura incerta*).

Infine, l'espressione *brebis galeuse* conferma che anche padre Semeria condivideva la civetteria, — a torto, per la verità —, e quindi la debolezza di chi, usando una nuova lingua, ama ostentarne subito la completa padronanza anche col ricorso agli idiotismi più ricercati. Il francese del dotto barnabita, almeno quello scritto e non solo dell'inizio ma anche del secon-

do-terzo anno dell'esilio, nonostante le trionfalistiche e tardive affermazioni dell'interessato, lascia non poco a desiderare. L'elogio d'*une langue abondante, ferme et souple, à la fois nerveuse et harmonieuse ...*, e quello di *un admirable orateur ...*, tributatigli dalla stampa svizzera in occasione del corso universitario ginevrino su *Dante* dell'aprile-maggio 1915, sono meritati e legittimi, ma valgono solo per la lingua ... italiana, perché per l'appunto in italiano si tenne il corso, come risulta dagli schemi in mio possesso. In francese padre Semeria, oltre alle « predichine » domenicali di una ventina di minuti, tenne diverse e molto impegnate conferenze in Belgio e in Francia: ho fra le mani tre conferenze inedite su J. De Maistre: I - *Si vous n'aviez pas ...*: 1912-1913; II - *Si votre aimable Presid.*: 1914; III - *Vincit omnia amor*: 1914 e tutte e tre in un francese molto scorretto, come rivelano gli stessi titoli ... (una quarta, anch'essa inedita, contemporanea e sullo stesso soggetto, J. De Maistre, è in italiano: *Spigolature storico-politiche nell'Epistolario di J.D.M.*).

Quello che è poco noto, invece, o che è abitualmente taciuto quando non è addirittura stravolto, è l'*animus* con cui padre Semeria visse il suo esilio almeno dal 1912 al 1915. Ed è l'*animus* di una *brebis galeuse*, cioè di chi si vede emarginato, condannato all'isolamento e posto come « in quarantena » *sine die* perché non nuoccia, e l'*animus*, anche, di chi non si rassegna ma, mai domo, e anche « per non morire », vuol continuare ad essere protagonista, polemicamente alla ribalta, da presenzialista. L'espressione autografa di *brebis galeuse* interessa perché, oltre che confermare aspetti culturali, letterari e linguistici non nuovi della personalità poliedrica di padre Semeria, più ricca di quella del padre Lacordaire (L. Lacroix), e la nota sua sorda sofferenza morale, ci illumina per la prima volta sulla sua amara ironica autocolpevolizzazione e sull'ostinata e ordinata autodifesa di chi non vuol essere « né schiavo né ribelle », ma « uomo libero » (*Christiana iuventus*), sulla insofferenza e indipendenza intellettuale e sull'inadattabilità razionale d'una « dignitosa coscienza e netta » ad un castigo ritenuto iniquo, inflitto in forme anche poco decorose, subìto per obbedienza ma non approvato né giustificato mai.

Quella di *brebis galeuse* è un'autoaccusa provocatoria che padre Semeria getta in faccia ai suoi denigratori incompetenti, potenti e prepotenti, e suggerisce ai suoi superiori paurosi, ingenui e « indispettiti » nei suoi confronti, ai quali pensava di « non essere simpatico », che prestavano orecchio più agli altri

che a lui, che cercarono di tacergli i veri motivi (« curiali ») del suo allontanamento (« *que ne le disiez-vous plus tôt?* »), e che gli volevano far credere che a Bruxelles c'era « molto bisogno » di lui per... confessare!

L'ironia aggressiva, la provocazione deridente e la polemica puntigliosa, se non astiosa, sono le chiavi di lettura di buona parte dell'abbondante e inedita produzione semeriana dell'esilio, alla base di questa ricerca.

Il Servo di Dio padre Giovanni Semeria barnabita (1867-1931), oratore facondo e fecondo scrittore, efficace riformatore dell'eloquenza sacra in Italia e spericolato sperimentatore « in giorni di facile entusiasmo » di una apologetica nuova « più mansueta verso gli erranti »; in odore di « modernizzantismo » perché fautore del metodo storico-critico, denigratore della scolastica e tributario di Kant, « ma Genova non conobbe il modernismo » (card. G. Siri); ancora ... senza barba (E. Patuelli) perché ancora cultore della « carità della scienza », per dirla con il titolo precorritore d'una sua conferenza del 1900, e non ancora « padre degli orfani » perché non ancora convertito alla « scienza della carità » (V. Cilento-S. Cavaciuti); da sempre faccia da... *bouledog*... e *plébéien de la tête aux pieds* (altro che ... ninfa Egeria!), ma da tutti stimato come un vero *miracle de la nature* per il dono dell'eloquenza (L. Lacroix), anche da D'Annunzio; inventore ed animatore di iniziative in ogni campo del vero, del bello e del buono, della religione, della letteratura, dell'arte, della musica, ..., e talent-scout di energie nuove e di intelligenze aperte poi consacrate dalla vita e dalla storia, visse quasi ininterrottamente in Belgio e in Svizzera dal settembre del 1912 al giugno 1915, « sfrattato » dall'Italia perché, a suo dire, « pecora infetta e contagiosa ».

Era stato mandato dai superiori del suo ordine a Bruxelles (avrebbe potuto scegliere anche... Rio de Janeiro!), — dopo che mons. Pulciano a Genova lo aveva sospeso dall'insegnamento nella « sua » Scuola superiore di religione e dalla predicazione in diocesi —, perché cambiasse testa, « riformasse l'indirizzo della sua mente e delle sue idee su molte e molte cose » (card. De Lai, della Concistoriale) magari ristudiando san Tommaso; perché, in sostanza, operasse una vera e propria, « netta, conversione » (padre Vigorelli).

Padre Semeria giudicò subito questo trasferimento, anche quando era ancora solo una proposta, uno « sfratto », un esilio

e un « castigo » ingiusto; particolarmente ingiusto dopo che san Pio X aveva personalmente approvato e accettato il « suo » giuramento antimodernistico.

Era stato estraneo a questo esilio il nuovo arcivescovo di Genova, mons. Caron? Padre Semeria se lo chiede, alla fine del 1912, appena arrivato a Bruxelles. Alla notizia che mons. Caron era stato « esecuzionato » col rifiuto governativo del regio *exequatur*, il 28 novembre (A. Durante), il barnabita non solo non « se la ride argutamente » (come avrebbe voluto *Il Lavoro*), ma, cercando di ricostruire spassionatamente in terza persona e oggettivamente con puntuali riferimenti gli ultimi casi di Liguria che lo avevano visto coinvolto, addossa al nominato arcivescovo solo una buona dose di ingenuità e di precipitazione: Mons. Caron, che non aveva ancora preso possesso dell'archidiocesi perché in attesa del regio *exequatur* (che gli verrà negato non perché antisemeriano, dice il barnabita, ma per un rigurgito di anticlericalismo locale e nazionale, in concomitanza con certe manovre politiche dei clericali), aveva subito « ingenuamente e rumorosamente preso le parti della *Liguria del popolo* e carezzava il p. Coletti, oscuro prete, già spedito fuori diocesi, ..., denigratore di professione » (nella seconda redazione autografa de *Il caso Caron: ora che è finito...* (1912), le espressioni semeriane sono caritatevolmente molto attenuate...).

Responsabili dell'esilio invece, sempre secondo il padre Semeria, furono innanzi tutto alcuni « preti-giornalisti », che pretendevano, con successo..., di comandare ai vescovi (*Il caso Caron...*) ed ai superiori religiosi, e di governare le diocesi e le congregazioni; poi alcuni teologi, non sempre in buona fede, non sempre « lineari » e spesso ignoranti (« ma costui un pensiero ce l'ha? »; ed è noto il « granchio secco » del povero servita Lépicier, poi cardinale...); ed infine alcuni curiali, i « farisei » della nuova sinagoga (*La grande speranza*: 1913). Contro costoro e contro i loro fiancheggiatori anche laici, in Italia e anche fuori, in ogni campo religioso e anche profano, prendendo lo spunto caparbiamente da ogni occasione anche minima, in difesa principalmente del proprio pensiero e del proprio ministero, e poi anche della propria persona, padre Semeria svilupperà a distanza una polemica serrata e vibrata, lunga e puntigliosa e aggressiva. Ne attenuerà i toni e ne diminuirà la frequenza solo sul finale, nel 1914-1915, perché soverchiato da avvenimenti « uraganici » e perché tutto preso da altri più im-

mediati interessi personali: lo scoppio della prima guerra mondiale, l'invasione del Belgio, il coinvolgimento dell'Italia, la speranza e i ... maneggi per una chiamata al Comando Supremo dell'Esercito Italiano come cappellano militare.

Come, infine, responsabili furono per padre Semeria i suoi superiori religiosi. Padre Semeria ubbidì subito ai suoi superiori e si recò subito a Bruxelles, — e avrò modo di ricordare come —, ma non li « compiacque » mai a proposito dell'esilio, come avrebbe voluto invece poter fare, sinceramente, e come loro si aspettavano che facesse, ingiustificatamente. Padre Vigorelli, generale dell'ordine, rimarrà sempre « una degnissima persona » per lui, anche quando se ne dovrà costatare l'inadeguatezza al « caso » semeriano, complesso e troppo grande per lui, per i numerosi e non lievi limiti comportamentali e caratteriali: lo resero impari alla bisogna la sua sudditanza psicologica nei confronti degli antisemeriani, anche dei più meschini ed ignoranti, capaci dei più incredibili granciporri, come il padre Lépicier servita, ed insieme incapaci, sempre come il predetto, delle più elementari doverose ritrattazioni; le sue reticenze pavide o non altrimenti definibili, le sue mezze verità — *que ne le disiez-vous plus tôt?* — che, più che altro, stupirono il franco Semeria; le sue permalosità inconciliabili con le sue responsabilità; la sua insensibilità o incapacità a cogliere le sfumature e ad esprimere finezze, per cui lesinava i saluti al confratello esule sull'involucro della corrispondenza « girata » di suo pugno a Bruxelles, e non seppe trovare, per l'anziana mamma della *brebis galeuse* rimasta sola a Torino, che l'aggettivo « buona » ..., aggettivo insignificante, nella circostanza, e veramente « buono per tutte le stagioni! » ...

Anche se padre Vigorelli rimaneva « una degnissima persona » ..., padre Semeria non cambierà idea sull'esilio, che rimarrà per lui *une peine injustifiée.* Forse e durante il periodo dal 1912 al 1915 padre Semeria può essere arrivato a considerarlo « una provida sventura », manzonianamente, una disgrazia cioè da sopportare per colpe non sue, confuso e colpito nel mucchio ...: « quali tendenze non si sono nascoste e non si nascondono sotto il nome di modernismo?! ... Hanno già abbastanza colpe i modernisti! » (*Caro Cacciaguerra,* I-II; 1913-1914). Poi, più tardi, dal 1919 in poi, padre Semeria non ne vorrà più parlare, dell'esilio: anche sull'esilio, come su tutto quanto aveva costituito il suo « mondo » precedente, su tutto quanto aveva formato la *Weltanschauung* di « quand'era in parte altr'uom » da quello che poi divenne, calerà il suo più impenetrabile silenzio, silenzio

sereno anche e non più « cruccioso », silenzio interiore ed anche « efficace » (forse tutta la conversione di padre Semeria consistette nel « silenzio » applicato a tutto ...), non il *silentium obsequiosum,* invocato e condannato al tempo di Alessandro VII, che non sarebbe bastato, come gli ricordava padre Vigorelli ...

Influì, ci si può chiedere, il suo giudizio sull'esilio sui suoi rapporti coi superiori, sulla sincerità e correttezza di questi rapporti? Non lo so: rispondo ponendo altre due domande: nel periodo della *brebis galeuse,* padre Semeria allude anche ai suoi superiori quando ironizza su coloro che « stanno sempre dalla parte dell'autorità » (*L. Veuillot, nel centenario della nascita*: 1913-1914)? Può essere interpretato come un « dispetto » fatto ai superiori il tentativo, non realizzato fino in fondo e non so ancora bene perché, d'inviare a Prezzolini e a Croce due brevi saggi anonimi e pseudonimi sul modernismo (nella critica ad un libro di P. Ellero, lui sì modernista! *Caro signor Prezzolini, abbonato della Voce ...*: 1913, gennaio) e sul principio di causalità (e il triplice modo di intenderlo, da parte degli scienziati, dei teologi e di Bergson: *Illustre Signore, vedo nell'ultimo n. della* « Critica », *nov. 1913,* ...), senza il necessario *imprimatur*?

I biografi del dotto barnabita, anche i più recenti (A. Atzori: 1985), definiscono l'esilio come un « periodo di assoluta serenità d'animo », rivelatore chiaro « della santità di questo umile e obbediente, pur dolente Servo di Dio ».

Non fu così. Se il sonno della ragione, come si usa dire, genera mostri, l'oblio della storia genera leggende, « eroi leggendari » (E. Mounier). Questi « eroi » possono benissimo trovare posto nella poesia e nell'arte, ma nell'agiografia, cioè nella storia della salvezza, no. Mitopoieti possono essere anche i devoti biografi, non solo gli ispirati poeti ...: ma per i santi veri, che non hanno bisogno di « onore di pianti », è senz'altro una iattura quello che per... Ettore, secondo il Foscolo, è stata una fortuna! Per padre Semeria, e per il periodo dell'esilio, della *brebis galeuse,* bisogna rifarsi alla storia: ora è possibile.

Il periodo che va dal 1912 al 1915 non è stato affatto per padre Semeria un periodo di « assoluta serenità d'animo ». Se possa essere stato un periodo di chiara santità, non lo so... Il giudizio irenico suaccennato è stato stilato, mi pare, sulla scorta di alcune lettere indirizzate alla mamma. Evidentemente si tratta di lettere ... addomesticate, per tranquillizzare una ma-

dre; come erano usate ad arte certe espressioni scherzosamente ardite, quella indirizzata ad Ida Novi, ad esempio, per muovere un sorriso sul volto di un amico, preoccupato e sofferente. Ad impedire, in sede storiografica un giudizio così scopertamente e negativamente agiografico, doveva bastare la notizia, almeno genericamente di dominio pubblico, della « orribile tentazione » del suicidio che sconvolse padre Semeria tra il 1915 e il 1916, proprio alla fine del periodo della *brebis galeuse* e proprio quando sembrava che le cose stessero volgendo al meglio per lui, per l'avvenuta chiamata da parte del generale Cadorna al Comando Supremo come cappellano militare.

Quello della tentazione del suicidio è un episodio scottante nella vita dell'esule barnabita, ed un problema imbarazzante per la postulazione della sua causa di beatificazione: episodio-problema « generalmente sottaciuto o appena suggerito o diplomaticamente accennato » (A. Bianco). Ne parlo qui solo per quanto può concernere il periodo e la tematica da me presi in considerazione.

Anch'io convengo che il problema dell'« orribile tentazione » sia ormai avviato a felice (per la postulazione della causa di beatificazione...) soluzione, in chiave patologica psico-religiosa, con gli studi congiunti di Anthony Bianco e di Sandy Watt: si sarebbe trattato di un « Disordine Affettivo grave con sindrome affettiva totale, categoria Depressione Grave, Episodio Depressivo Singolo: classificazione DSM - III ». A me preme qui sottolineare un particolare solo, evidente già di per sé, e cioè che tale « Disordine » non può essere nato all'improvviso, non può essere maturato in un periodo di « assoluta serenità d'animo », non può non essere stato preparato da tempo e preannunciato in qualche modo. Anthony Bianco e Sandy Watt dicono di non volere « indagare i vari fattori che, a quanto pare, confluirono a precipitare la crisi semeriana »: cosa che non voglio fare neanch'io. Però, evidentemente, Anthony Bianco e Sandy Watt questi fattori li ammettono. Questi fattori esistono, agirono e confluirono.

In altre parole, il « Disordine Affettivo grave » si è insinuato lentamente nell'animo (tutt'altro che in « serenità assoluta ») del barnabita esule dal 1912, ed è stato preceduto, preparato (nel senso di causato) da lunghe lotte e sofferenze, da improvvise impennate e da lunghi ripensamenti, da sensi di colpa, da pentimenti e da ribellioni...: tutti caratteristici atteggiamenti e condizioni di una *brebis galeuse.*

È quello che, per padre Semeria, dimostra, almeno in parte, la documentazione in mio possesso e relativa al periodo 1912-1915.

Le parole del card. De Lai, che ho riportato all'inizio di questa introduzione, così simili a quelle che qualche anno dopo il « buon » mons. Carlo Perosi pronuncerà come « un verdetto implacabile» nei confronti dell'infelice e, *proh dolor!* fino all'ultimo recalcitrante Buonaiuti, « Avete un cervello troppo diverso dal nostro! »; le accuse che da più parti e con accanimento gli venivano mosse d'aver scandalizzato tante anime semplici di « giovani », di « italiani »; il giudizio, — espresso a dire il vero con inescogitabile leggerezza dall'assistente generale e storico dell'ordine, Orazio Premoli —, di non amare o di amare poco la propria fede, ..., dovettero conficcarsi profondamente e dolorosamente (per citare ancora Ernesto Buonaiuti) « come un pruno, nell'anima » e quasi nella carne di padre Semeria. E se costui non volle mai abbandonare i « vecchi, aviti attendamenti », — per ripetere sempre Buonaiuti —, se non « si avventurò mai nel deserto, alla ricerca di una terra promessa », inesistente *extra ecclesiam* (questo lo dice, come vedremo, padre Semeria) — a differenza di quelli che allora amavano chiamarsi della « generazione dell'esodo » (spero che oggi questa espressione abbia un altro significato ...) —, certamente ne era sconvolto, certamente doveva sentirsi montare dentro ogni giorno di più (anche se con la madre fingeva « serenità assoluta » e con Ida Novi arrischiava frasi ardite ...) l'uragano che esploderà nell'« orribile tentazione ». Tanto è vero che « quella tal voglia di abbandonare baracca e burattini » la provò anche lui, più di una volta anche tra il 1912 e il 1915, come confessa disarmato e intenzionalmente convincente in un vibrato articolo, mai pubblicato, su Romolo Murri, da oltre un anno sposato civilmente, in Campidoglio, ma per lui sempre « don », *in aeternum* ... (*Di nuovo Romolo Murri e la Democrazia Cristiana*: 1913). Quanto sarà costato psico-somaticamente al padre Semeria esule e *brebis galeuse* vincere « quella tal voglia »? quanto gli sarà costato adeguarsi coi fatti (« a parole è così facile... »), all'annientamento dell'esilio e, come gli apostoli di *Giov.* 6, 69, davanti al *durus sermo* di Gesù, rispondere con la domanda di san Pietro: *Domine, ad quem ibimus?* (*Di nuovo Romolo Murri* ...).

Padre Semeria soffrì molto, durante l'esilio: lo si è sempre saputo, anche perché l'ha sempre detto anche lui. Lo si è sem-

pre ripetuto, anche se forse non si è sempre capita questa sofferenza nella sua vera natura. Padre Semeria soffrì molto anche perché lottò molto; perché, più chiaramente, recalcitrò a lungo intellettualmente. Egli visse con la personalità nettamente divisa durante l'esilio belga-svizzero: il cuore e la volontà andavano da una parte, per così dire, nella direzione dell'obbedienza che i superiori si aspettavano, mentre l'intelligenza e la testa andarono a lungo in direzione opposta.

Padre Semeria fece subito il *sacrificium voluntatis*, ma tardò parecchio a fare il *sacrificium intellectus*. Nella produzione del periodo della *brebis galeuse*, si possono trovare solo pochi accenni di ricomposizione della personalità semeriana, insieme a parecchie testimonianze di perdurante divisione; dal 1912 al 1915, si possono isolare pochi tentativi di armonizzazione tra la mente e il cuore, nella direzione voluta dal card. De Lai della « riforma delle idee su molte e molte cose »: ad ulteriore dimostrazione del fatto che padre Semeria non accettò razionalmente l'esilio, come necessario *ad salutem*.

Dicotomia, dunque, tra mente e cuore, volontà ed intelletto, nella *brebis galeuse*. L'agostiniano *amor meus, pondus* si sarebbe potuto benissimo cambiare, per padre Semeria, in *intellectus meus, pondus*, dal momento che dopo 10 e più anni di polemiche scriveva ancora: « sarà certo un mio difetto, ma non posso rifare la mia testa; se no a quest'ora, l'avrei rifatta ... ». Se nel 1895 gli occorsero solo 24 ore per fare il primo *sacrificium voluntatis* « trapiantandosi » da Roma a Genova per incrementarvi una nascente scuola barnabitica, e se nel 1912 gliene bastarono poche di più, 48 in tutto, per replicare ancora più generosamente tale sacrificio dando seguito allo « sfratto » da Genova a Bruxelles per farvi il ... confessore « assiduo al S. Tribunale » (!), quanto tempo gli ci volle, quante resistenze dovette superare per fare il *sacrificium intellectus*? Anni, e parecchi; e tante lacrime e sangue, tante ferite nel suo cervello ...

Nessuno, se non erro, probabilmente anche per la mancanza della documentazione adeguata, ha ancora risposto a questo interrogativo. Da tutti si accetta il fatto compiuto del 1919, dell'*Epilogo di una controversia*: ma si tratta di un fatto troppo « improvviso » (quando sarà possibile consultare le carte Gemelli - Semeria?), e di una ritrattazione *sui generis* (perché, forse, nemmeno estesa a tutto il *de fide* trattato da padre Semeria nei libri incriminati ...). Sull'animo del barnabita, dal 1912 al 1915, si tace, o si mormora solo dell'« orribile tentazione », o si discorre fantasiosamente d'un'impossibile « assoluta sere-

nità » e si proclama una santità che deve ancora essere tutta dimostrata.

Padre Semeria recalcitrò a lungo prima di fare il *sacrificium intellectus,* anche durante il periodo della *brebis galeuse,* perché credette a lungo che bastasse ubbidire, « trapiantarsi » e « sfrattare », fare il *sacrificium voluntatis,* proclamarsi disposto anche ad andare *ubicumque locorum et gentium,* per dimostrare la propria buona fede, anzi, la propria Fede, la propria ortodossia. Prima dell'esilio interpellava amareggiato padre Vigorelli: « oh, che la vita non avrà più da contare nulla nella chiesa di Dio?! »; e durante l'esilio, lottando solo con se stesso perché nessuno lo lesse se non la prudente Ida Novi, più esplicitamente domandava: ma « Gesù è venuto al mondo per riformare il pensiero o la vita?! » (*Cattolicismo anticristiano*: 1914).

Probabilmente padre Semeria ricordava, vagamente, e non del tutto correttamente applicava a se stesso, il tomistico *non dicitur bonus homo qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem* ...: lui che in Belgio rispolvererà una vecchia *Summa* di san Tommaso, e la studierà tanto, a suo dire, da conoscerla meglio di molti barnabiti messi insieme.

Il distacco, oltre che dall'anziana madre, anche dal letteralmente « suo » ambiente genovese e l'abbandono del multiforme ed acclamato ministero italiano; l'isolamento nell'anonimo e brumale per più di un verso ambiente belga e l'ozio forzato « più pericoloso dei lavori forzati »; il misconoscimento sistematico del suo *sacrificium voluntatis,* ...; tutto questo e ogni altra mortificazione della sfera affettiva non contribuirono a provocare nel padre Semeria quello sconvolgimento mentale, fino all'« orribile tentazione » del suicidio, nella misura in cui contribuirono i tre anni dal 1912 al 1915 di « studio matto e disperatissimo ». Fu uno studio quotidianamente solcato dalle ferite sempre più profonde delle caparbie insistenti polemiche sul suo pensiero, dall'ostinata e convinta resistenza razionale al *sacrificium intellectus* che il barnabita alimentava con la lettura vorace di tutto quanto capitava a portata di mano — libri, giornali e riviste italiane e straniere, di teologia, di letteratura, di filosofia, di storia, di politica, ..., anche dei libri dell'Enfer o libri « proibiti » tenuti sotto chiave nella biblioteca barnabitica di Bruxelles —, e con la « ritrattazione », — nel senso inteso, per capirci, da Carlo Falconi, non da Ausonio Franchi nell'*Ultima critica* o da H. T. Marrou nel *Saint Augustin,* ... — di vec-

chi argomenti filosofici, apologetici, esegetici, storici, ..., incriminati.

Ecco che cosa c'è, anche dal 1912 al 1915, all'origine dell'« orribile tentazione » del suicidio: un indebolimento mentale, dovuto ad una resistenza intellettuale.

Padre Semeria l'aveva previsto, prima ancora di partire per il Belgio: « ho sofferto molto, da parte mia mi propongo di soffrire ancora se è necessario. Ma non bisogna tendere troppo l'arco, potrebbe spezzarsi: delle conseguenze materiali e morali di quello che mi si minaccia non io risponderò né davanti a Dio né davanti agli uomini ... ». Stupisce che non sia stato preso sul serio: « le général n'attacha aucune importance à ces propos ... » (L. Lacroix). Queste parole, per la loro singolarità, tenuta presente anche la personalità di chi le scriveva, avrebbero dovuto allarmare chi di dovere: non potevano essere scambiate per momenti di debolezza d'un animo fino a quel momento nobilissimo e fiero, non potevano essere interpretate come un tentativo meschino di ricatto morale, come se si fosse trattato di una persona mediocre ...

Nell'impresa di riformare le proprie idee, di disporsi al *sacrificium intellectus*, padre Semeria nel 1912-1915 *brebis galeuse* venne lasciato solo.

Certo, non era facile e piacevole dialogare culturalmente con lui. Egli non accettava tanto facilmente il contraddittorio con i suoi confratelli, della competenza filosofica, teologica, e anche solo letteraria ..., dei quali spesso, volentieri e pubblicamente dubitava. Gliene faceva un torto anche padre Vigorelli, di questo atteggiamento d'insofferenza.

Ma è un fatto che non lo aiutarono culturalmente né i suoi superiori, che pure avevano concesso l'*imprimatur* ai suoi libri poi incriminati, né i suoi confratelli ... Con una sola eccezione, mi pare; ma tardiva.

Non lo aiutò il padre generale Vigorelli, che non gli fece mai avere i richiesti e promessi « argomenti di libri » da studiare e da pubblicare, per dissipare gli equivoci dei libri precedenti e « riformare » la mente; che interruppe indispettito il dialogo culturale con lui (« io non ho fiducia di persuaderla che in qualche cosa ella pure dovrebbe modificare i suoi apprezzamenti ... »); che prestava orecchio a dei puerili « si dice » ... Non l'aiutò l'assistente generale e storico dell'ordine Orazio

Premoli che, a proposito di Semeria, sollecitava i giudizi degli estranei (e non si trattava sempre del giudizio del card. Maffi o di mons. Nogara, ...) e che così maldestramente, con argomenti risibili, si permetteva di mettere in dubbio la sua fede! Non lo poteva aiutare il buon padre Testi, suo amico e uomo retto ma debole anche... in ortografia! Nessun confratello esperto (e ce ne dovevano pur essere!), si prese la briga di esaminare e criticare le opere di padre Semeria, e consigliarlo adeguatamente in merito.

Con una sola eccezione, ho detto.

Padre Cesare Barzaghi, anche se solo nel 1917, ad « orribile tentazione» superata e a periodo della *brebis galeuse* conchiuso, definì con grande precisione la crisi di padre Semeria come « crisi di pensiero e di anima ». Non sarà stato certamente l'unico a capirlo; ma sembra essere stato l'unico ad aiutarlo, efficacemente, ad uscirne. Padre Barzaghi prende lo spunto dal luminoso patriottismo cristiano del confratello ormai cappellano militare del Comando supremo, e gli usa la carità (è proprio il caso di dirlo...) di una confutazione convincente, anche se sintetica, delle tesi discutibili del volume *Scienza e fede*. Egli era nelle migliori condizioni per farsi ascoltare dal « difficile » barnabita perché aveva più di una analogia di vita e di spirito con lui. Come lui « cuore di fanciullo, testa di genio e voce di poeta » (legittimamente, mi pare, estendo ai due barnabiti il giudizio che padre Semeria aveva riservato all'abate Tosti...: *Le vere garanzie della libertà del Papa*: 1914), buon parlatore, buon letterato e sensibile all'arte, padre Barzaghi aveva avuto anche lui la sua brava crisi, stando a certe sue parole, e l'aveva superata, nella riacquistata convinta adesione alla dottrina tradizionale della chiesa, col lasciarsi sommergere anche lui, e prima del Semeria, dalla carità, per oltre trent'anni poi riconosciuto « apostolo di Lodi »; dopo la crisi e attraverso la carità, « in corsa sulla via della santità », più anziano del più famoso confratello ma morto dieci anni dopo, nel 1941, prima di lui venne riconosciuto Servo di Dio: ed è ormai giunto sulla dirittura d'arrivo « dell'onore degli altari » (V. Colciago). *In passione* cioè nella crisi *socii*, si potrebbe dire, *et in fide germani*, « padre degli orfani » uno e « apostolo di Lodi » l'altro, Giovanni Semeria e Cesare Barzaghi costituiscono per l'ordine dei barnabiti i figli migliori di questo ultimo secolo: per essi si aspetta la parola autentica della Chiesa, perché siano anche *in sorte beati*.

Le vicissitudini intellettuali della *brebis galeuse* sono dovute

anche a questo abbandono culturale da parte della sua famiglia religiosa.

Le carte semeriane inedite in mio possesso illuminano un periodo particolarmente importante ed interessante della vita del famoso barnabita, periodo in cui matura e si conclude una certa impostazione esistenziale ormai insostenibile e se ne prepara un'altra, esaltante. La nuova impostazione non sarà contraria, certo, ma molto diversa dalla precedente, sì. Essa si attuerà nella continuità di un valore, la carità. Nella vita di padre Semeria non ci sarà una sostituzione ma solo una inversione di fattori (valori): dalla « carità della scienza » egli passerà alla « scienza della carità », sempre sulla linea del servizio di Dio nell'uomo. « In taluni spiriti [di grande apertura], — mi sembra che opportunamente dica E. Mounier —, come in Renan, i più radicali cambiamenti avvengono insensibilmente e la nuova convinzione conserva della precedente ciò che stima valevole e degno di essere vissuto. In altri, come Pascal, l'integrazione è ancora più potente: nonostante le lacerazioni che la sconvolgono, la conversione avviene per grandi tappe graduali: il mondo, la scienza, la fede, ogni sosta ingloba tutto l'essenziale della sosta precedente ... »: padre Semeria ha più di una analogia, oltre che con padre Lacordaire, con l'autore della *Vie de Jésus* e con quello delle *Pensées* (nel suo francese, le chiama *i Pensées*...), inoltre Renan e Pascal sono autori che studia, ama e critica prima, durante e dopo l'esilio.

Le carte del 1912-1915 ci permettono di « rifinire » e completare la figura del barnabita, finora solo genericamente abbozzata, se non falsata, per quanto riguarda il periodo dell'esilio belga-svizzero. Se padre Semeria sarà un « capolavoro » anche per la Chiesa, non lo sarà per i giudizi generici, semplicistici e troppo agiografici dei suoi biografi, ma per le ombre e le pieghe, meglio *nonostante* le ombre e le pieghe della *brebis galeuse*. Capolavori nel senso suddetto, per la Chiesa, non possono essere i *Prigioni* michelangioleschi, suggestivi anche per l'allusivo che racchiudono in sé e per il fantasioso che esigono nello spettatore, né può essere il tutto-tondo del *David* olimpico ad ogni costo e irreale, ma il tormentato *Mosè*, fortemente chiaroscurato, contrastato e mosso, anche ... freudiano, se si vuole, e con qualche difetto: « ... perché non parli? ».

Forse le carte del periodo della *brebis galeuse* potrebbero offrire anche la possibilità di individuare e cogliere il misterioso *kairòs* della vita di padre Semeria, il *momentum salutis*

dell'incontro della grazia sempre presente con la volontà sempre cooperante, non solo, ma anche con l'intelligenza finalmente doma.

Padre Semeria non ci ha mai voluto parlare del suo *kairòs*, come il Manzoni ha sempre taciuto sulla « misteriosa sensazione » provata nella chiesa di San Rocco a Parigi ...: eppure il barnabita era affascinato dal mistero dell'incontro tra Dio e l'uomo ... Si sa che la sua stanca mano, poco prima dell'ultimo riassuntivo « Andiamo! », cadde sul saggio appena siglato de *Il colpo della grazia nella conversione di Alessandro Manzoni.*

Aggiungo un breve saggio antologico di inediti semeriani, unicamente perché a tutti sia agevole subito inquadrare il personaggio, nelle fasi principali della sua esistenza. Per ora i documenti saranno accompagnati solo da piccole integrazioni cronologiche.

Si tratta di tre documenti, separati una dozzina di anni l'uno dall'altro, che coprono il primo quarto del nostro secolo.

Il primo documento, *Christiana iuventus*, l'ho tra mano nella « traslitterazione » preparata per la stampa, con diversi fogli parzialmente tagliati (in corrispondenza di comunicazioni personali?) e con correzioni ed aggiunte di mano del padre Semeria. È anonimo e, a mio giudizio, dei primissimi anni del '900, per alcune presenze e alcuni silenzi: sono nominati, polemicamente, gli antievoluzionisti p. Cornoldi e p. Liberatore; non è ancora nominato l'antisemeriano padre Mattiussi; l'accenno a Fogazzaro non è seguito da nessun richiamo al *Santo* (1905), che tanti fastidi procurò al barnabita. Si potrebbe vedere in alcuni passi di *Christiana iuventus* un'anticipazione quasi *ad litteram* della dichiarazione conciliare *Nostra aetate*, a proposito dell'Induismo e del Buddismo.

Il secondo documento, *Il ritorno di San Francesco*, è del 1913, a mio giudizio, ed è firmato con uno pseudonimo, E.M., uno dei tanti dell'esilio, sconosciuti. Vi si parla di Luigi Luzzatti, uomo politico e scrittore prolifico, ebreo e massone, ma ... esperto riconosciuto di san Francesco. Sono convinto che padre Semeria, che ebbe diversi contatti prima e dopo l'esilio col Luzzatti, debba a costui almeno in parte anche l'idea dell'*Opera Nazionale per il Mezzogiorno d'Italia*, dal momento che l'on. Luzzatti, e padre Semeria non poteva ignorarlo, lo precedette nel 1916 con qualcosa di analogo per gli orfani di guerra dell'Italia centrale.

Il terzo documento è una lettera dell'1/6/1925 (data del timbro postale). Venne indirizzata estemporaneamente da padre Semeria alla « Sig.na Nugent / via del Prato / Firenze »: per l'incompletezza dell'indirizzo, il destinatario risultò « sconosciuto al portalettere » e la lettera fu rispedita al mittente.

Questi documenti illustrano tre aspetti della personalità del barnabita: dapprima il Semeria « senza barba » o della « carità della scienza », cioè lo studioso, sospetto; poi il Semeria *brebis galeuse* o dell'esilio, cioè della resistenza intellettuale; infine il Semeria « con la barba » o della « scienza della carità », cioè ormai « Padre degli orfani ».

ALBERTO BOLDORINI

## APPENDICE DOCUMENTARIA

### I

[Inizio sec. XX]

*Christiana iuventus*

*La crisi* - I nostri giovani quando si affacciano alla vita colla intenzione di viverla nel senso più alto, più nobile, più vero di questa parola, e viverla non solo individualmente bensì, com'è giusto, anche socialmente, si trovano in condizioni singolarmente difficili. I nostri Cattolici, che sono troppo spesso clericali, e che, anche quando non lo sono, non arrivano, per incoscienza o viltà, a staccarsene formalmente e risolutamente, non offrono ai giovani nostri lo spettacolo, l'esempio della vita modernamente piena e intensa. Sono nel mondo moderno degli appartati, dei sospettosi, quando non sono degli ostili. Dall'altra parte i non Cattolici, salvo le debite eccezioni, non hanno interiorità profonda di vita, e più in ispecie nobiltà e vigore di vita religiosa: religione senza vita, con poca vita, dunque, da una parte, vita senza religione dall'altra. E quindi mutilazioni a destra e a sinistra, dolorose, umilianti in sé stesse, più dolorose per giovani che sentano davvero il furore della vita pulsare in sé stessi, che abbiano assorbito dal Vangelo il motto *vitam abundantius habeant* e dal tragico pensatore moderno il *Leben das Leben*.

*Clerico moderati* - Alcuni dei giovani individualmente, domesticamente ligi alla vita tradizionale cattolica, si sono contentati e si contentano di chie-

dere alla loro fede religiosa un « lascia passare », un *tolerari potest* per la vita moderna, piena; salvo a farsi poi perdonare, per reciprocanza, dai circoli che pretendono di vivere e vivono la vita moderna, farsi perdonare la loro fede. Quindi vita in partita doppia, sdoppiata in modo che ciascuna metà se ne va per conto suo, lieta di non *scontrarsi*, di non urtarsi coll'altra. Separazione che rappresenta, il meno che sia, uno sperpero di forze; in realtà costituisce un disagio. Perché per non urtarsi le due signore metà debbono usare mille riguardi, avere mille circospezioni: e si muovono ciascuna a fatica per conto suo nel chiuso di una piccola, povera, circoscritta esistenza umana.

*La formula « Cattolici e Italiani »* - Siete voi deliberati di *vivere*? e sentite la vita come cosa alta, e volete avere una vita fervida? e non volete sdoppiarvi? volete un ideale unico e fecondo? a cui poi darvi con tutto l' entusiasmo che essa merita? entusiasmo d'opere e di sacrifizi? entusiasmo collettivo? sociale? A me pare che esso venga fuori dall'esame approfondito di due aggettivi, ciascuno dei quali vi riassume i due ideali contrastanti e divisi: *cattolici* e *italiani*: « cattolico » uomo di fede, « italiano » uomo di civiltà moderna. Vi può sembrare che io abbia scelto male i due aggettivi per avere l'accordo, perché, ancora recentemente, quanti urti ci furono! Quanti cattolici hanno creduto di non potere amare l'Italia, o l'hanno amata meno, o l'hanno amata con un batticuore religioso, con una specie di non ben dissipato scrupolo; e viceversa, quanti buoni e operosi italiani si sono creduti e si credono in obbligo di odiare il Cattolicismo.

*Nazionalismo* - L'italianità risorgente attira di nuovo un bel nucleo di energie giovani; l'amor di patria torna santamente di moda tra voi giovani, sotto il nome di *nazionalismo*. Ma il nazionalismo non osa dirsi che *religioso*, quando ha molto coraggio: cattolico?! avrebbe paura di suicidarsi nascendo, se si desse un tal nome. Ma intanto, rinunciando a essere cattolico, perde, praticamente, preziose energie di fede e non riesce ad avere una idea chiara di quello a cui l'Italia dei suoi sogni deve servire (a far quattrini? a conquistare territori? a diffondere civiltà? ma quale allora?) e il disagio di queste lacune e nebulosità ideali si ripercuote sul campo sociale, dove qualche volta col loro odio ai socialisti, odio puro, semplice, selvaggio, come l'odio dei socialisti per il mondo borghese, paiono tornare indietro di cinquant'anni. Regresso ugualmente notevole quando paiono dell'odio allo straniero fare un ingrediente assoluto dell'amor patrio.

*Socialismo* - Il socialismo ha perso pei giovani colti la forza d'attrazione che esercitava vent'anni fa: s'è logorato troppo presto, troppo abbassato, troppo inasprito!

Dunque? dunque bisogna *scavare* quei due epiteti « cattolico » e « italiano » per scoprirne una mirabile armonia.

*Cattolicismo* - Il Cattolicismo scavato bene addentro cos'è, che cosa vuol essere, e dice di essere? il *Cristianesimo*, la religione di Cristo. E lo è; ma... qui dobbiamo parlare franco e nitidamente pensare. Perché e come, se è religione del Cristo, lo circondano tanti sospetti, odii, diffidenze, che

il Cristianesimo certo non merita, che il Cristianesimo non ha? Qualcosa è accaduto, a meno di considerare superbamente come farabutti tutti coloro che dal Cattolicismo s'allontanano ..., e tra i quali ciascuno di noi conosce delle anime belle.

*Perché odiato?* - Perché? La ragione è facile a trovare: il Cattolicismo in pratica si è troppo *clericalizzato*, si è clericalizzato senz'altro. *Il Cattolicismo non è abbastanza Cristianesimo*, non lo è abbastanza puramente, abbastanza fortemente.

*Cattolicismo politico* - In molti, in troppi, il Cattolicismo invece di essere puramente *fervore religioso* è diventato *calcolo politico*. Ieri questo calcolo voleva dire *potere temporale*, Italia divisa; oggi vuol dire conservatismo borghese. Quindi ieri i patrioti erano contro questo Cattolicismo, oggi sono contro i proletari.

*O [Cattolicismo] pseudoscientifico* - Il Cattolicismo in molti, invece di essere puramente fervore religioso *di fede* è diventato *sistema scientifico*, o preteso scientifico. E ieri questo sistema si chiamava eliocentrismo e in nome di Cristo (!?) veniva condannato Galileo; oggi si chiama filosofia scolastica e chi non aderisce al P. Cornoldi o al piccolo p. Liberatore è sospettato poco fedele a Gesù o addirittura scomunicato.

*Ingombri vecchi - Ingombrante* è diventato per colpa di molti il Cattolicismo concreto, ossia il Cristianesimo di molti Cattolici; ingombrante perché *invadente* e perché *opprimente* o deprimente. Lo hanno voluto legare al *passato;* hanno pensato, detto, ripetuto che, per pensar bene, bisogna pensare come al 1200; per scriver bene, bisogna scrivere come quattro secoli fa; che, per ordinar bene la società politicamente e socialmente, bisogna riportarla indietro al M.E. Il Medio Evo, ancora il Medio Evo, sempre il Medio Evo! Qualcuno è arrivato ingenuamente a rimpiangere il tempo agli arrosti propizio colla sola variante del carbon fossile. Questa è la realtà, e questa realtà essa, proprio essa ha reso, rende odioso il Cattolicismo ... innegabilmente. Perché non si può negare (se si è in buona fede) né che il Cattolicismo oggi sia odioso a molti, alla parte viva della nazione, né che sia odioso per questo, proprio solo per questo.

*Distinzioni necessarie* - Ma è proprio legato il Cristianesimo a tutte queste più o meno venerande antichità, colle quali ha sì vissuto per qualche tempo, ma senza delle quali ha pur vissuto nei secoli più antichi? e allora perché non può ritornare a vivere anche adesso? Perché di antico non può ridiventare moderno? perché di soffocante non può ridiventare *vivificatore*? eccitatore? stimolante? progressista?

*Cattolicismo cristiano* - Così, così noi lo risentiamo oggi in noi stessi vivificatore, ottimista, amico d'ogni buona cosa bella e grande, come fu nei giorni più gloriosi della sua esistenza; come fu nei suoi primordi, quando con S. Paolo accettava, assorbiva, consecrava la civiltà romana, coi primi apologisti riveriva, assorbiva, consecrava il pensiero greco; come fu, quando lentamente preparava la liberazione degli schiavi, la civilizzazione dei bar-

bari; come quando ispirava del suo soffio più puro un'arte nuova architettonica, pittorica; quando dalla civiltà germanica accettava, santificandola, la cavalleria e l'amore; quando non s'impauriva né dei concetti giuridici rinascenti a Bologna, né della filosofia aristotelica (ed era pure la filosofia d'un positivista!) risorgente a Parigi. Questo Cristianesimo noi vogliamo rivivere in noi stessi, che non solo *rispetti,* lasci libere le nostre migliori energie, ma le ecciti, le sproni, le avvalori.

*Cattolicismo e scienza* - Singolarmente in nome di Cristo, Sapienza di Dio, noi vogliamo camminare liberi e arditi per i sentieri, *tutti* i sentieri di *ogni* scienza, coltivando ciascuna con piena autonomia a seconda dei suoi metodi, certi che la nuova immagine teorica che ci verremo foggiando del *cosmos,* che il nuovo dominio che ne verremo prendendo, sarà un inno nuovo di gloria all'Infinito, inno di cui non vogliamo prestabilite da nessuno le singole note tecniche.

[*Cattolicismo*] *e arte* - Noi vogliamo in nome di Cristo spiegare nella ricerca e nella espressione d'una pura e alta bellezza tutte le nostre forze artistiche, perché la bellezza ci sorride dinanzi come un candido sogno di gioventù eterna; noi non solo non crediamo alla opposizione carducciana (ingenuamente accettata da alcuni dabbenuomini Cattolici) tra la bellezza e Cristo, ma crediamo che l'amico dei fanciulli e dei fiori Gesù abbia, nelle forme dei tempi, reso quell'omaggio alla Bellezza Eterna che nuovi mezzi tecnici e rinascenti ispirazioni possono rendere ognor più perfetto.

[*Cattolicismo*] *e società* - Noi vogliamo, in nome di Cristo, atteggiare via via a forme di giustizia più severa questo povero mondo nel quale sono ancora tanti i trionfi della ingiustizia. Perciò sempre in nome di Cristo ispirati da Lui, a Lui ispirandoci, vogliamo ogni popolo ridato a sé stesso, si chiamino poi questi popoli, oppressi e divisi, si chiamino Irlandesi, o Polacchi o Armeni; vogliamo bandite le guerre di sopraffazione violenta e viceversa ridotto il ministero delle armi alla difesa della giustizia contro le violente aggressioni o per ricostituire gli Stati sulla base equa della nazionalità; vogliamo chiamare il popolo con una ascensione graduale ed armonica a partecipare più largamente ai benefici della civiltà. Vogliamo un Cristianesimo che non soffochi, ma esalti e *purifichi,* soprattutto purifichi, il nostro amore ... perché noi vogliamo amare un giorno con un amore fervido e sublime e vogliamo una donna nuova, più bella, più colta, più profonda, una Beatrice dei tempi nuovi.

*Quel che vogliamo* - Tutto questo vogliamo, scienza, arte, libertà, patria, democrazia, amore, perché tutto questo è bello, e in nome di tutto questo andiamo al Vangelo che di tutto questo sentiamo possedere il segreto; e in nome del Vangelo a tutto questo torniamo, perché dal Vangelo tutto questo insieme di idealità troviamo consecrato. Così in nome del Vangelo andiamo alla Vita e in nome della Vita al Vangelo, per un cerchio che non è vizio logico ma figura perfetta.

*Protestanti?!* - E quando diciamo il Vangelo, intendiamo il Vangelo; ma non perciò ci crediamo protestanti o sentiamo il bisogno di diventarlo, perché il Vangelo, la storia ce lo dice, è stato vissuto per secoli e secoli

dalla grande società cristiana. Né parlando così, noi disprezziamo i Protestanti: consci che gravi colpe latine provocarono la divisione del secolo XVI, noi speriamo in una ricostituzione della grande unità Cristiana. Ma non la aspettiamo da non so quale orgoglio Cattolico (cattolico di nome, ché l'orgoglio è pagano per natura), sibbene da una confessione umile e da una riparazione assidua dei nostri torti (emendiamo noi i nostri ... e sarà tanto di fatto e di guadagnato) pubblici e privati. Perciò noi sogniamo di poter un giorno elevarlo noi il monumento a tutte le vittime della Inquisizione, monumento espiatorio ..., senza che la confessione del torto di chi uccise suoni glorificazione di quanto fu meno retto nelle vittime.

*Universalità vera* - Così inteso, il nostro Cristianesimo, come si apre umile a riconoscere (per debito di coscienza non per opportunismo) ogni errore, ogni ombra e fallo del di dentro, si apre lieto ad accogliere ogni luce che venga eziandio dal di fuori. A noi non dà fastidio la luce morale che sembra irradiarsi copiosa dai libri dell'India, dai discorsi del Budda, come non dava fastidio a Giustino il filosofo martire la luce che sembrava irradiare dal greco Socrate, il più giusto dei Greci; l'accoglieremo come un raggio disperso nel vasto mondo di quel Verbo che illumina ogni uomo; come una parola che il Padre celeste ha detta ad altri suoi figliuoli ... e non contraddice la così luminosa detta a noi.

*Italiani!* - Nella ricerca e attuazione pratica in noi e fuori di noi di questo Cattolicismo vero, perché Cristiano — e perché vero e Cristiano libero da ogni superstruttura posticcia, umana, contingente, ingombrante; e perché vero e Cristiano degno solo d'amore e d'ogni amore, come tutto ciò che è divino —, ci aiuta, per una coincidenza della quale andiamo lieti e superbi, la nostra italianità. Noi non vogliamo, neanche per idea, infeudare il Cattolicismo alla italianità, fare una confusione di patriottismo e di religiosità. Ma di fatto vogliamo con tutta l'anima essere Italiani: *hoc primum.* Vogliamo un'Italia veramente Italiana, che sia, che continui ad essere se stessa, e che intanto serva alla civiltà del mondo.

*[Italiani] e umanitari* - Perché ogni nazione deve sentire sé stessa così, come elemento d'un mondo più vasto, se non vuol isterilirsi nell'egoismo e nell'odio; e la nostra nazione deve a questo la sua grandezza. Questa missione civile l'Italia l'adempie per mezzo di Roma, poi per mezzo della Chiesa.

*Come?* - Vorremmo adunque essere italiani e umani, profondamente italiani e largamente umani; vorremmo servire l'Italia per l'umanità e l'umanità in Italia; vorremmo queste due cose con tutte le nostre forze, perché esse rispondono a un doppio nostro palpito, perché dai padri abbiamo ereditato il patriottismo e dai tempi nuovi pare ci venga il soffio dell'umanità più vigoroso. Come fare? Scavare anche una volta, scavare questo epiteto di «italiano». Perché nella nostra tradizione italiana, sì proprio lì, troviamo quello stesso Cattolicismo inteso nei suoi aspetti Cristiani che già prima ci ha fatto la sua seducente apparizione.

*Né Germania né Spagna* - Le forze che hanno agito in senso clericale sugli uomini del Cattolicismo, contribuendo a rendere questo sospetto e an-

tipatico, non sono venute dall'Italia: sono venute dal di fuori. Al sec. XVI abbiamo la grande crisi; e allora, la Germania, per essere Cristiana, sente il bisogno di respingere il Cattolicismo. Quei Tedeschi, uomini d'un pezzo nel senso piccolo della parola, rigidi e tozzi, per essere liberi sentono il bisogno di dichiararsi ribelli. E dalla Spagna, o piuttosto dall'Impero Austro-Ispano di Carlo V, dal malamente rinnovato Impero mastodontico, dispotico, viene la reazione; per essere obbedienti si accenna a diventare schiavi. L'Italia no, l'Italia non è, diciamolo perché è così, perché è *storia,* e diciamolo con gioia perché è storia *bella* e storia *nostra,* l'Italia non è né ribelle né schiava: la tradizione italiana non è né Lutero né Torquemada, no in nome del Cielo, mille volte no.

*I nostri Santi* - La tradizione italiana noi l'abbiamo nei nostri Santi. In S. Benedetto, il Norcino, ed è tradizione di pace serena, di civiltà romana, di ospitalità signorile; in S. Francesco, ed è tradizione di genialità poetica, d'amore fervido a tutte le creature, di legge, elevata dall'amore che saggiamente l'interpreta, a principio di libertà. In S. Caterina da Siena è la nostra tradizione, che ama la Chiesa senza che l'amore le faccia velo alla mente per scorgere, o groppo alla gola per dire a tempo e luogo i suoi mali, le sue piaghe; che ama il Papa come un Padre, ma perciò stesso non sente dinanzi a lui la soggezione un poco ipocrita e interessata del cortigiano, bensì la santa libertà del figlio. È nel B. Angelico, il Domenicano che non inquisisce ma dipinge, non offre all'anima angosciata le visioni belle, ma all'anima afflitta le visioni confortanti. In S. Tommaso, il Domenicano che non condanna ma discute, e stringe in un amplesso, che è d'amore, la fede e la scienza, geloso dei diritti di entrambe, e ha nitido lo stile come il pensiero. È in Gerolamo Savonarola, giunto alla soglia della santità, l'imprudente magnanimo, ma tutto assorto, troppo assorto in un candido sogno di democrazia fraterna, di libertà democratica. È in S. Filippo Neri il santo umoristico e geniale, che non si vergogna e non si dimentica d'essere Fiorentino, che chiama a servire Dio la musica di Palestrina e la erudizione del Card. Baronio ... Lì è l'Italia autentica schietta, prima e sopra d'ogni influsso straniero.

*I nostri Grandi* - E con la tradizione libera, geniale dei nostri Santi s' accorda quella dei nostri Grandi. Perché la tradizione italiana, in campo profano, si chiama Dante Alighieri, la robusta coscienza che tuona libera e fiera contro le persone, pur rispettando e amando e ossequiando il principio; più libero dello stesso Lutero nel giudizio e nella condanna dei vili, non ribelle come lui all'istituto. La tradizione italiana si chiama Michelangelo, dantesca anima, sitibonda di bellezza e d'amore, libera come un'aquila nelle sue concezioni artistiche, irenico nella sua vita religiosa, platonico nei suoi sogni d'amore. La tradizione italiana si chiama Galileo Galilei che traccia con mano sicura i canoni della nostra libertà scientifica di fronte alle prepotenze teologiche, e vecchio e cieco e ridotto a domicilio coatto non abbassa le sue convinzioni scientifiche, non diserta la sua fede religiosa. La tradizione italiana è A. Manzoni, che imperturbabilmente sereno proclama il diritto dell'Italia alla sua unità, mentre medita e scrive Inni Sacri e Morale Cattolica; che vota all'Italia la sua capitale Roma e torna umile fedele alla sua chiesa per pregarvi il suo Dio. La tradizione italiana si chia-

ma al secolo XIX Cesare Balbo, Gino Capponi, Nicolò Tommaseo, Cesare Guasti, Tommaso Grossi, Massimo d'Azeglio, Raffaello Lambruschini, Cesare Cantù, Luigi Tosti, Silvio Pellico, uomini d'azione e di pensiero, artisti, storici, politici, tutti pieni di amor per l'Italia, tutti al principio cattolico con più o meno fervore liberamente devoti. Si chiama A. Rosmini così ossequiente e così libero di fronte al pensiero dogmatico e alle formule teologiche. Si chiama Vincenzo Gioberti esule due volte nella terra straniera, così fervido divinatore d'una Italia rifatta e d'un Cattolicismo civile. Si chiama, per giungere fino a ieri, Antonio Fogazzaro, Alfonso Capecelatro.

*La nostra tradizione religiosa* - E quando si hanno di tali uomini, così numerosi, così caratteristici ciascuno e così veramente simili tutti, si ha il diritto di parlare di una tradizione italiana anche in natura religiosa. Si ha il diritto di dire che la nostra, proprio *nostra* formula è « né schiavi né ribelli », che il nostro è stato, è e vuol essere un cattolicismo civile, un cattolicismo vivo e aperto a ogni soffio di vita libera e grande.

*Al confine* - Tanto più che gettando lo sguardo, anche fuori della linea interamente cattolica, nella vita italiana, noi troviamo una tradizione che non si può dire certo irreligiosa là dove è veramente grande. Perché niuno spero cercherà la tradizione italiana grande nelle bassezze dell'Aretino o nelle porcherie dell'ab. Casti; ma tutti ricordiamo che Vittorio Alfieri ha avuto la *passione* di Dante, e non si ama Dante senza finir per rispettare il principio cristiano; che Giuseppe Mazzini ha fatto di Dio e della fede in Lui, un Dio operoso nella vita dei popoli, il caposaldo della sua Rivoluzione; che odorano di cristiano profumo le più belle pagine dei suoi Doveri, suo testamento spirituale al popolo italiano. Talché ci vien fatto di chiederci se queste anime non si sieno appartate dal Cattolicismo del loro tempo per odio degli elementi clericali e oblio degli elementi cristiani; se le inconscie loro simpatie non andarono a un Cattolicismo cristianamente libero e vivo.

*A noi giovani* - Esistono dei giovani desiderosi e capaci di far rivivere queste nobili e belle tradizioni italiane? di servire la causa del Cattolicismo vero, autentico, schietto, profondo? Capaci di sentire tutta la bellezza di questo ideale: Cristo e l'Italia amati dello stesso amore, serviti colla stessa operosità? Dare all'Italia anime veramente cristiane perché di qui il Cristianesimo libero, puro, schietto, cattolico irradii al mondo? Anime capaci di quella devozione intiera che un tale ideale domanda? capaci perciò stesso d'ogni attività, e di ogni sacrifizio? pronte a stringersi in fascio fraterno per questa idea? a costituire una *Christiana iuventus?*

Pochi bastano, anzi pochi devono essere, ma risoluti come il filo d'una spada, diritti, pronti a tutto fare, osare, soffrire; pronti a pagare di ingegno, di tempo, di borsa, di persona. Se questi pochi si trovano, si stringono fra di loro, si stringono per la vita e per la morte, credo e sento che una magnifica giornata sarà sorta per il bene dell'Italia, della Chiesa, dell'umanità. Liberiamo la Chiesa dai Farisei e ridiamo all'Italia la *sua* coscienza liberamente cristiana.

## II

## [1913]

*Il ritorno di S. Francesco*

Il *Giornale d'Italia* del 27 agosto, ha riannunciato questo visibile ritorno colla prosa fiorita di Luigi Luzzatti. Noi non eserciteremo davvero del facile e *volgare* umorismo su questo ebreo che parla e scrive come un buon cristiano, su quest'uomo politico che si permette degli intermezzi letterari e idealisti. Un pericolo c'è in questo Francescanesimo laico e laicizzato, il pericolo di ridursi a qualcosa di assai romantico e vaporoso; ma c'è col pericolo la speranza che Francesco innamori di quanto è più vivo e più alto nella sua vita qualche anima. Noi vorremmo raccogliere i moniti di questo ritorno francescano.

Il cristianesimo, diciamo il cattolicismo, non ha dunque perduto la sua forza di attrazione spirituale se intorno a S. Francesco si danno convegno non solo i suoi figli, i quali sono probabilmente francescani perché cattolici, ma gli estranei, che sono certo simpatizzanti al cattolicismo per amor di questo illustre suo figliuolo. Niun dubbio che Francesco appartenga al Cattolicismo più puro, vi appartiene e lo rappresenta: volerlo o contrapporre alla Chiesa o studiare fuori di essa, senza di essa, è un tentativo a cui ha rinunciato con onorevolissima lealtà storica il protestante, calvinista lo chiama Luzzatti, Paolo Sabatier: Francesco è Cattolico.

Ma il suo è indubbiamente un cattolicismo diverso assai da quello che s'incarna in S. Domenico. S. Domenico significa, nella opinione comune, — sia poi questa vera o falsa o parte vera e parte falsa ... —, la Scolastica e l'Inquisizione: la forza della dottrina e la dottrina della forza. Tutto questo non attira più simpatie al Cattolicismo. La posa *scientifica* di certi credenti genera sospetto, non fede. Promettono troppo e mantengono poco. La religione maestra di scienza fa sorridere i nostri uomini laici; di scienza ne hanno essi abbastanza, fin troppo. La filosofia non vuol più andare a scuola della teologia. La Inquisizione irrita. Domenico non è popolare. Chi ne tesse il panegirico deve, suo malgrado, farne l'apologia. Lo si spiega Domenico, non lo si ama. C'è del rispetto non dell'entusiasmo.

Perché questa differenza tra lui e S. Francesco? La ragione è semplice: Francesco non è né la Scolastica né la Inquisizione: è il Vangelo, è l'amore. Invece di uccidere gli eretici, Francesco avrebbe sgridato i carnefici e i giudici; i roghi li spegneva, non li accendeva. Non pretendeva di ragionare; e poi parlava con una eloquenza e una efficacia che i sillogismi non hanno. Può parer strano, è così. Non bruciava e non litigava; ma *viveva* il Vangelo.

I canonisti erano piombati sul Vangelo colle loro sottili distinzioni pratiche, dopoché i teologi vi si erano industriati attorno col filo sottilissimo dei loro ragionamenti astrusi. Sotto le gravi more del giuscanonico e della teologia il Vangelo non si riconosceva più. Il Sermone della Montagna era diventato freddo come un capitolo del Digesto; Gesù non si riconosceva

più dalle povere anime, negli aromi e nelle bende mortuarie delle formole morte. I canonisti avevano alterato il sano vigore dell'idea evangelica; avevano *tariffato* la povertà evangelica, avevano trovato il modo di giustificare col Vangelo della mansuetudine la violenza del S. Uffizio.

Francesco d'Assisi ignorò tutto questo, lo superò colla invidiabile semplicità della sua anima, anima di grande fanciullo. Si scalzò, come Gesù, prese alla lettera le istruzioni evangeliche ai missionari della Buona Novella; si denudò, senza un soldo, senza avere dove posare il suo capo... Era doverosa la povertà di Gesù? Era illecito possedere? ai chierici, ai sacerdoti? Fino a che punto illecito? Francesco rispose che la povertà evangelica era una sola, la povertà — il pane guadagnato col sudore della fronte e poi chiesto per amore di Dio — e che quella povertà era bella.

Bella perché ne nasceva l'amore. Gli uomini si odiano perché sono cupidi; vogliono tutti un pezzo troppo grosso della piccola torta, e se lo disputano. Chi ne ha molto della torta guarda con disprezzo chi ne è rimasto quasi senza addirittura; e chi è senza guarda con odio chi si è preso troppo, chi ha tentato prendere tutto. Il dominio genera, mantiene odio; la proprietà è incompatibile coll'amore.

Francesco povero ama, ama tutte le creature; tutto pare suo a quest' uomo che non ha *niente*; gode di tutto perché per godere di una cosa non ha il ridicolo bisogno di acquistarsela. Ama gli altri uomini divenuti davvero fratelli per aver cessato di essere suoi rivali, suoi concorrenti. Nessuno minaccia di togliergli nulla, perché Francesco non si propone di avere qualche cosa in dominio. Nessun nuovo arrivato al banchetto della vita mette paura a quest'uomo che vi occupa così poco posto. Ogni nuovo arrivato non diminuisce la razione di cibo agli altri, aumenta la razione di gioia. Francesco ama e canta in nome di questa gioia divina della vita d'amore. L'amore ha sempre fatto cantare di gioia anche quando fu una razione piccola; fa cantare anche più e anche meglio adesso che è divenuto un grande sentimento.

Il suo Cristianesimo a lui e ai suoi scalzi non è argomento di tristezza, né essi per riapparire giocondi hanno dovuto liberarsi del giogo di Cristo o temperarlo, alleggerirlo. Il M.E. si era dibattuto tra la morsa del falso dilemma. Per stare con Cristo aveva fasciato di cilicio il corpo, l'anima di tristezza; e quando, irrefrenabile, il bisogno della gioia della vita aveva finalmente prevalso, si era sfogato nell'impeto della canzone goliardica empia od oscena. Francesco non rinunciava a Gesù, non rinunciava alla gioia, perché aveva trovato la via dell'amore, e l'amore aveva trovato per la via della povertà. Aveva *riscoperto* il Vangelo, lo aveva letto con occhio semplice e puro, vi si era avvicinato con un'anima affine all'anima di Gesù. Il lettore era l'autore redivivo.

Lutero poi volle esserlo e non lo fu. Lutero non aveva l'anima di Gesù, non aveva la semplicità aurea cristiana. Era un'anima di scolastico e di canonista lui pure; *un'altra* scolastica e un altro canonismo, ma scolastica e canonismo sempre. Lutero riuscì a un sistema dove si discuteva del libero arbitrio e si sottilizzava sulla predestinazione, tutte cose oltre il vero Van-

gelo personale di Gesù. E fu anticattolico. La Chiesa, la massa fiutò un nuovo Gesù, *un altro,* e reagì. Alcuni, parecchi seguirono per antipatia allo scolasticismo, al canonicismo curiale, malamente da essi identificato colla Chiesa.

Francesco trovò il Vangelo puro, il Vangelo vero di Gesù; semplice anima trovò la semplicità autentica di Gesù. E fu anticuriale, incosciente-mente fu anticuriale. Ignorò la scolastica, non seppe di canonismo. Ma fu cattolico, vero cattolico perché vero cristiano. E trovò consenso largo nella coscienza del popolo cristiano, che disse: « ecco Gesù, ecco il Vangelo ». Qualcuno lo volle infagottare nella scolastica, nei canoni, per dargli una parvenza più cattolica: lavoro inutile; qualcuno lo giudicò meno cattolico perché poco o punto curiale: giudizio sbagliato. Era l'uomo libero, non lo schiavo ribelle. La sua politica fu di non averne nessuna.

Tale ritorna a noi Francesco e perché tale simpatico. Il mondo non è molto cangiato da lui a noi. Ancora oggi ci sono anime sdegnose come quella di Dante che, fieramente irritate colla Curia, sono docili a piegarsi davanti al Vangelo e a chi come Francesco lo rivive nella sua immacolata schiettezza. Egli torna riformatore della società, se piace chiamarlo così, ma attraverso alla riforma dell'individuo, riformatore sociale perché riformatore morale. Egli non è né coi nostri democratici materialisti né coi nostri furiosi antidemocratici, nazionalisti, sindacalisti, imperialisti. Si accampa in una sfera più alta e più serena. Alla forza dell'odio contrappone quella dell'a-more, all'attività febbrile che nasce dal bisogno di espandersi in linee oriz-zontali sulla terra possedendola, contrappone l'attività che sorge dal bisogno di elevarsi in linee verticali verso il cielo e l'eterno. Ricanta la scala evan-gelica dei valori, ridice il Sermone della Montagna, il divino ottonario delle beatitudini a quella società che, purtroppo, non ci crede, perché quando non è cristiana non crede a nulla, quando è cristiana pare esaurisca il suo sforzo di fede cieca intorno alle formole dogmatiche, permettendosi molta libertà (!) di pensiero di fronte agli aforismi morali. Fatti realtà nella sua persona gli ideali puri del Vangelo cessano di parere utopie al nostro pensiero.

C'è chi batte le mani a Francesco che torna; c'è chi su per le gazzette ne descrive lo spettacolo interessante: noi democristi mettiamoci dietro a lui, seguiamolo.

E. M.

## III

[1-6-1925]

Gent.ma Signorina [Nugent],

non si stupisca di vedermi venire ignoto a Lei. Mi spinge la carità. Ho sentito parlare di Lei in casa del Pref.[etto] di Potenza non ché dell'Avv. Michele Padula e ho appreso che Ella ha dei contatti con la povera Basi-licata, ai cui orfani di guerra io ho consecrato tutte le mie povere forze

insieme con un altro Ex Cappellano Militare, don Giovanni Minozzi. E coll'aiuto di Dio e la carità dei buoni abbiamo oggi in funzione nella Basilicata povera e derelitta 4 orfanotrofi (Potenza, Orsolio, Barile, S. Chirico Reparo) e una dozzina di asili infantili. Mi rivolgo anche a Lei con tutta semplicità. Se volesse prenderci un po' in considerazione nelle sue benefi-cenze... Mi permetterò di mandarLe il bollettino che pubblico pro orfani nostri *Mater Divinae Providentiae.* Così vedrà il nostro lavoro e i nostri bisogni.

A parte gli orfani, potrei avere una copia del suo bel libro sulla pittura del '600 e del '700?... Questa sarebbe una carità per me. Sono troppo povero e carico di figli per comprar libri; ma non mi rassegno ancora a diventare un idiota perfetto; e vivo, anche qui, di carità.

Scusi e mi creda

dev.mo

p. Giov. Semeria

Ex Capp. Militare presso il Com. Supremo

**QUADRIVIUM EDIZIONI**

**Via XII Ottobre, 14**
**c.c.p. 25662164**
**GENOVA**

GAETANO CHIAPPINI, *Figure e simboli nel linguaggio mistico di Teresa de Avila* (Le « Moradas del castillo interior »), Genova 1987, pp. 358, lire 25.000.

---

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

# ISLAM, ERRORE O ERESIA?

## Aspetti e tendenze della teologia missionaria dei sec. XII-XIV

*(parte prima)*

## PREMESSA

Islam, eresia o errore? È il dilemma di fronte al quale si ferma l'attenzione dei teologi e missionari dei secc. XII-XIV, nel tentativo di definire la natura teologica dell'Islam. L'espressione appartiene a Pietro di Cluny, ma l'interrogativo è latente in tutta la controversia latina medievale, che non trova « vocabolario » migliore per esprimere la dottrina coranica e islamica di quello delle prime eresie cristiane (1).

La preoccupazione principale della presente ricerca, che offre al lettore *testi appositamente tradotti in lingua italiana* come documentazione, è di investigare il rilevante contributo della cristianità latina medievale (2) alla comprensione [che si

(1) Cfr., G. RIZZARDI, *Islam eresia cristiana?* in *Renovatio* 2 (1986), 276-286.

(2) Segnalo autori e opere cui si farà riferimento successivamente:

Il « Corpus di Cluny » e precisamente: ROBERTO RETENENSE, *Lex Saracenorum*, in: TH. BIBLIANDER (TH. BUCHMANN), *Machumetis Saracenorum principis vita ac doctrina...*, Bâle 1543, I, pp. 8-88; ID., *Praefatio translatoris*, in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.*, I, p. 8; ID., *Fabulae Saracenorum*, in: TH. BIBLIAN-

esprime soprattutto in termini di difesa (controversia)], del Corano e del fenomeno islamico. Segnalerò quattro diverse aree in cui si è sviluppata la problematica islamica [a) « Corpus di Cluny » e testi contemporanei, b) teologia missionaria domenicana, c) teologia missionaria francescana, d) commentari all'Apocalisse], rilevando quattro prospettive di « lettura » dell'Islam: 1) prospettiva escatologica, 2) prospettiva ecclesiologica, 3) prospettiva missionaria, 4) prospettiva apologetica.

Ritengo fondamentale la conoscenza del pensiero della cristianità latina medievale, prima di tutto perché siamo di fronte a uno dei momenti più intensamente interessati all'Islam (per

---

DER, *op. cit.*, I, pp. 213-223; PIETRO DI POITIERS, *Epistola Petri Pictaviensis ad Dominum Petrum abbatem*, in: J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton (N. J.) 1964, pp. 215-216; ID., *Capitula Petri Pictaviensis*, in: J. KRITZECK, *op. cit.*, pp. 217-219; ERMANNO DALMATA, *Liber generationis Mahumet*, in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.*, I, pp. 201-212; ID., *Doctrina Mahumet*, in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.*, I, pp. 189-200; PIETRO IL VENERABILE, *Summa totius haeresis Saracenorum*, in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.*, I, pp. 2-6 e J. KRITZECK, *op. cit.*, pp. 204-211; ID., *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*, in: J. KRITZECK, *op. cit.*, pp. 220-291; ID., *Epistola Petri Cluniacensis ad Bernardum Claraevallis*, in: J. KRITZECK, *op. cit.*, pp. 212-214.

Per l'ordine francescano segnaliamo: S. FRANCESCO D'ASSISI († 1226), *Beati Francisci Assiatis opera omnia*, Cologne e Bruxelles 1849; JOANNES GUALLENSIS (JOHN OF WALES) († 1285), *De origine, progressu et fine Mahumetis et quadruplici reprobatione prophetiae eius*, Strasbourg 1515, Cologne 1551; FIDENZIO DA PADOVA (fine sec. XIII), *De recuperatione Terrae Sanctae*, in: G. GOLUBOVICH, « Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano », Firenze 1906-13; BENOIT D'ALIGNAN († 1268), *Tractatus fidei contra diversos errores*, inedito, manoscritto presso la Biblioteca Naz. di Parigi n. 4224, presso la Bibl. Alessandrina di Roma n. 141; RAYMUNDUS LULLUS (RAMON LULL) († 1316), *Beati Raymundi Lulli Opera* (MOG), Magonza 1721-37 (I-VI), Magonza 1740-42 (IX-X). Per l'ordine domenicano segnaliamo: VINCENTIUS BELLOVACENSIS († 1264), *Speculum Historiale*, in: « Bibliotheca Mundi seu Speculi maioris », Douai 1629. TOMMASO D'AQUINO († 1274), *Summa contra gentiles*, Torino-Roma 1964; *De rationibus fidei contra saracenos, graecos et armenos ad Cantorem Antiochenum*, in: *Opuscula theologica*, vol. I, Torino-Roma 1954, 253-268; HUMBERTUS DE ROMANIS († 1277), *De praedicatione crucis contra saracenos*, inedito; *Opusculum tripartitum*, in: P. CRABBE, *Concilia omnia...* II, Cologne 1551, 967-1003; GUGLIELMO DI TRIPOLI († 1271?), *Tractatus de statu et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide*, in: II, PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin 1883, 575-598; *De Machometo et de libro legis sarracenorum*, inedito: RAMON DE PEñAFORTE († 1275), *Explication*, in: G. GOLUBOVICH, *op. cit.*, II, 371; BURCHARDUS DE MONTE SION (fine sec. XIII), *Descriptio Terrae Sanctae*, in: J.C.M. LAURENT, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, Leipzig, 1864, 19-84; RAMON MARTI († 1284), *Pugio fidei adversus Mauros et Judeos*, in: J. BENEDIKT CARPZOW, *Raymundi Martini o.p. Pugio fidei adversus Mauros et Judeos*

motivi storici, culturali, teologici) e poi, perché la cristianità successiva si alimenterà continuamente a questa produzione originaria (3).

Idealmente, la comprensione e il dialogo cristianesimo-Islam, devono ripartire dalle suggestioni ricche di fermenti positivi della letteratura medievale.

Mentre lamento l'assenza dei critici a curare edizioni critiche moderne delle fonti cui ci rivolgeremo nel corso della esposizione (ad eccezione del « Corpus di Cluny », che oltre all'interesse di J. KRITZECK, recentemente in parte è stato riedito a cura di R. Gley - PETRUS VENERABILIS, *Schriften zum Islam,* Altenberge 1985), mi auguro che ogni tentativo di dialogo con l'Islam non ignori l'ampio contributo storico della tradizione cristiana.

---

*cum observationibus Josephi de Voisin et introductione Jo. Benedicti Carpzovi,* Leipzig 1687; *Explanatio symboli Apostolorum ad institutionem fidelium,* in: H. DENIFLE - A. CHATELAIN, *Inventarium codicum manuscriptorum Capituli Dertusiensis,* Paris 1896, 432-450; PETRUS DE PENNIS († 1350), *Tractatus contra Alcoranum et Mahometum,* inedito, manoscritto presso la Biblioteca Naz. Lat. n. 3646; RICOLDUS DE MONTE CRUCIS († 1320), *Itinerarium,* oppure, *Liber peregrinationis,* in: J.C.M. LAURENT, *op. cit.,* 101-141; *Contra legem Saracenorum,* in: TH. BIBLIANDER (TH. BUCHMANN), *Machumetis Sarracenorum principis vita ac doctrina omnis quae et Ismahelitarum lex et Alcoranum dicitur,* Bâle I-II, 1543, per questo testo: II, 84-165; *Christianae fidei confessio facta Saracenis,* in: TH. BIBLIANDER, *op. cit.,* II, 166-178. Alle opere degli ordini religiosi vanno aggiunte quelle degli storici e cronisti delle crociate, per le quali rimandiamo a: ISLAMOCHRISTIANA 4 (1978), 246 sg.; 5 (1979), 299 sg.; 6 (1980), 259 sg.

Per una visione generale della controversia latina: U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo,* Città del Vaticano, 1944; A. MALVEZZI, *L'Islamismo e la cultura europea,* Firenze, 1956; N. DANIEL, *Islam, Europe and Empire,* Edinburgh, 1966; Y. MOUBARAC, *Récherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine,* Beyrouth, 1977, 1-23; D'ANCONA, *La leggenda di Maometto in Occidente,* Bologna 1912; CH. PELLAT, *La légende de Mahomet au Moyen-Age, le Roman de Mahomet,* in: « *En terre d'Islam* », 1943/III, 123-143; J.D.J. VAARDENBURG, *L'Islam dans le miroir de l'Occident,* S. Gravenhage, 1961.

(3) Per l'aspetto della Cristologia, cfr., G. RIZZARDI, *Il problema della Cristologia coranica,* Milano 1982, 49 sg.; per la spiritualità islamica, cfr. F. PEIRONE, G. RIZZARDI, *La spiritualità islamica e la cristianità latina,* in: *La spiritualità islamica,* Roma 1986, 9-50.

Capitolo primo

# I TEOLOGI DEL SECOLO XII SI INTERROGANO SULL'ISLAM (*)

L'interrogazione sull'Islam rappresenta una costante della letteratura e della teologia cristiana, prima in Oriente (1) e poi, a partire dal sec. XII, anche in Occidente. Ora ci interessiamo della controversia cristiana latina del sec. XII, cui è stata data minor attenzione dal punto di vista teologico (2) e che, confrontata con quella dei secoli successivi, presenta alcune caratteristiche peculiari. La controversia antislamica di questo secolo precede l'avvento del movimento missionario generato dagli ordini religiosi francescano e domenicano nei secc. XIII-XIV, sviluppandosi soprattutto su di un piano teologico-speculativo, al di fuori di interessi « ecumenici » e pastorali. La fonte di informazione, a differenza dei missionari dei secoli successivi, è l'area culturale spagnola mediatrice della cultura e religione araba, centro islamico europeo (3); ne deriva una conoscenza dell'Islam limitata alle sue fonti scritte, quale il Corano, senza una visione globale della *civitas islamica,* delle sue tradizioni popolari e sufiche.

---

(*) Questo intervento è già stato pubblicato in *Teologia* 1 (1986), 79-104.

(1) A.-T. KOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs. VIII-XIII siècles,* Paris-Louvain 1969; A. DUCELLIER, *Le miroir de l'Islam, Musulmans et chrétiens d'orient au Moyen-Age (VI-XI s.),* Jullard, Toulouse 1971.

(2) U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo,* Città del Vaticano 1944; A. MALVEZZI, *L'Islamismo e la cultura europea,* Firenze 1956; N. DANIEL, *Islam, Europe and Empire,* Edinburgh 1966; G. C. ANAWATI, *Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens. Positions médiévales et positions contemporaines, in* « Euntes Docete » XXII (1969) 375-452; *Islam et chrétiens du midi « XII-XIV s. » - Cahiers de Fanjeaux,* 18, Privat, Toulouse 1983.

(3) G. THERY, *Tolède, ville de la renaissance médiévale, point de jonction entre la philosophie musulmane et la pensée chrétienne,* Orano 1944; U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo,* cit., pp. 8-15; J. KRITZECK, *Peter the Ven. and the Tolédan Collection,* in *Petrus Venerabilis (1156-1956). Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death,* in « Studia Anselmiana » 40, 1956 (a cura di G. CONSTABLE e J. KRITZECK), pp. 176 s.; M. DE EPALZA, *La cultura araba e la cultura spagnola: le traduzioni,* in « Islam » 2 (1983) 157-165.

Supponendo la conoscenza della configurazione teologica del sec. XII e lo *status quaestionis* della teologia delle religioni non cristiane (4), intendo proporre alcune ipotesi di lettura dei testi più significativi teologicamente, per evidenziare le modalità culturali e teologiche di accostamento all'Islam in questo secolo, la definizione del fenomeno islamico dal punto di vista cristiano e le aporie ermeneutiche nella lettura del Corano.

## 1. *I testi in questione*

Lasciando a parte gli scritti a sfondo storico (5), ci interessano: il *Corpus di Cluny*, che merita la maggior attenzione e per la sua mole e per la specificità dei suoi intenti islamici, il *Contra haereticos* di Alano di Lilla e il *Dialogus* di Pietro Alfonso.

1. Il *Corpus di Cluny* (6) è opera interdisciplinare, cui partecipano Robertus Retenensis (Roberto di Retines o di Ke-

(4) Y. M.-J. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, pp. 157 s.; M.-D. CHENU, *Teologia del Medio Evo, La Teologia nel sec. XII*, Milano 1972, pp. 126 s.; per quanto riguarda il secondo aspetto: V. BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, Roma 1973, pp. 2-22.

(5) Gli storici del sec. XII che parlano dell'Islam, sono: GUGLIELMO DI TIRO, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, in *Recueil des historiens des Croisades*, Historiens occidentaux, Paris 1844-95; per il nostro autore, vol. I/1-2; oppure PL 201, 201-829. — WALTHERIUS, *Otia de Mahomete*, in H. PRUTZ, *Ueber des Gautier von Compiègne Otia de Mahomete*, in « Sitzungsberichte der Philosophisch - philologischen und historischen Klasse der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München », München 1903, I, pp. 65-115. — GOFFREDO DI VITERBO, *Pantheon*, in G. WAITZ, *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum...*, t. 22, pp. 107-307. — GUILBERTO DI NOVIGENTO, *Gesta Dei per Francos*, in PL 161, 589 s. — OTTONE DI FRISINGA, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, in A. HOFMEISTER, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum...*, Hannover e Leipzig 1912. — EMBRICO DI MAGONZA, *Vita Mahumeti*, in PL 171, 1343-66.

Per questi autori si veda: P. ALPHANDERY, A. DUPRONT, *La cristianità e l'idea della crociata*, Bologna 1974.

(6) I testi del *Corpus di Cluny* sono reperibili in queste edizioni: TH. BUCHMANN (BIBLIANDER), *Mahumetis Sarracenorum principis vita ac doctrina omnis...*, Basilea 1543, I. - *Epistola D. Petri Abbatis Cluniacensis ad D. Bernardum Claraevallis...* (I, 1-2). - *Summula quaedam brevis contra haereses et sectam diabolicae fraudis Saracenorum, sive Ismahelitarum* (I, 2-6). - *Praefatio Roberti Retenensis Angli ad D. Petrum Abbatem Cluniacensem, de Alcorani versione* (I, 7-8). - *Codex authenticus doctrinae Mahumeticae ex Arabico versus per eundem Robertum Retenensem et Hermannum Dalmatam* (I, 8-138). - *Doctrina Mahumetis summatim comprehensa, quae apud Saracenos magnae authoritatis est, ab eodem Harmanno ex Arabico translata* (I, 189-200). - *De generatione Mahumet et nutri-*

tene o di Chester), Harmannus Dalmata, Petrus Toletanus (Pietro di Toledo) e Mahumet, sia per la traduzione del Corano (7) che per la traduzione di fonti arabe (8); per la parte della elaborazione della controversia Petrus Cluniacensis (Pietro di Cluny o il Venerabile) (9) e Petrus Pictaviensis (Pietro di Poitiers) « doctum virum, dilectum filium et fratrem Petrum, notarium

---

*tura eius, eodem Hermanno Dalmata interprete* (I, 201-202). - *Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum, de vita Mahumetis et successorum eius, eodem interprete* (I, 213-223).

Nella *Patrologia Latina* del MIGNE: PIETRO DI CLUNY, *Contra sectam* (PL 189, 663-719). — J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton (N.Y.), 1964. - *Epistola Petri Pictaviensis ad Domnum Petrum abbatem*, pp. 215-216. - *Capitula Petri Pictaviensis*, pp. 217-219. - *Summa totius haeresis Saracenorum*, pp. 204-211. - *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*, pp. 220-291. - *Epistola Petri Cluniacensis ad Bernardum Claraevallis*, pp. 212-214.

L'edizione più recente e criticamente più curata è quella di J. KRITZECK, benché a sua volta sia suscettibile di critiche (cfr. J. P. TORREL, *La notion de prophétie et la méthode apologétique dans le « Contra saracenos » de Pierre Le Vénérable*, in « StMon » [1975] 257, 281-2).

(7) Pietro di Cluny nel *Prologus* del *Liber contra sectam* ci riferisce: « Contuli ergo me ad peritos linguae Arabicae, ex qua procedens mortiferum virus orbem plusquam dimidium infecit. Eis ad transferendum de lingua Arabica in Latinam perditi hominis originem, vitam, doctrinam, legemque ipsamque Alchoran vocatur tam prece quam precio persuasi. Et ut translationi fides plenissima non deesset, nec quicquam fraude aliqua nostrorum notitiae subtrahi posset, Christianis interpretibus etiam Sarracenum adiunxi. Christianorum interpretum nomina, Robertus Ketenensis, Armannus Dalmata, Petrus Toletanus. Sarraceni Mahumeth nomen erat. Qui intima ipsa barbarae gentis armaria perscrutantes, volumen non parvum ex praedicta materia Latinis lectoribus ediderunt. Hoc anno illo factum est quo Hyspanias adii, et cum domno Adelfonso victorioso Hyspaniarum imperatore colloquium habui. Qui annus fuit ab incarnatione Domini 1141 » (J. KRITZECK, *op. cit.*, p. 229).

(8) Le opere tradotte dai collaboratori di Pietro sono già state citate alla n. 6.

(9) La saggistica e gli studi critici su Pietro di Cluny sono abbondanti; tra tutti richiamo: *Pierre le Vén.*, in « Dict. Théol. Cath. » XII, coll. 2076-2078; *Pietro il Ven.*, in *A Cluny. Congrès scientifique, fêtes et cérimonies liturgiques, 9-11 juillet 1949*, Dijon 1950, 161-170; *Petrus Venerabilis (1156-1956). Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death*, cit., segnalo soprattutto: A. H. BREDERO, *The Controversy between Peter the Venerable and Saint Bernard of Clairvaux*, pp. 13-71; J. LECLERCQ, *Pierre le Vén. et l'érémitisme clunisien*, pp. 99-121; J. LECLERCQ, *Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Roma 1960; *Spiritualità cluniacense*, Convegno centro studi medievali, Todi 1960; *Pierre Abelard, Pierre le Vén. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle, Abbaye de Cluny, 2 au - 9 juillet 1972*, Paris 1975. Al nostro scopo interessa soprattutto l'intervento di J. KRITZECK, *De l'influence de Pierre Abélard sur Pierre le Vén. dans ses oeuvres sur l'Islam*, pp. 192-201; A. BORRUSO, *L'abate Pietro il Ven. e l'Islam*, in *Incontro tra Cristianesimo e Islamismo come soluzione alla crisi del mondo moderno*, Palermo 1983, pp. 29-38.

nostrum » (10), cui spetta anche il compito di supervisore dell'opera di traduzione « sed quia lingua latina non adeo ei familiaris vel nota ut arabica — scrive Pietro di Cluny — dedi ei [magistro Petro Toletano] coadiutorem doctum virum Petrum » (11). Indefinibile rimane l'apporto specifico di Petrus Pictaviensis, segretario, alla compilazione dell'opera di Pietro di Cluny, il *Liber contra sectam,* in quanto essa sviluppa i temi proposti da Petrus Pictaviensis nei *Capitula,* indice tematico della controversia da sviluppare (12), e in quanto la *Summula totius haeresis sarracenorum* per il suo stile impersonale e per l'essenzialità delle argomentazioni si giudicherebbe, a mio parere, opera di Petrus Pictaviensis, cui farebbe allusione anche Pietro di Cluny,

> « epistulam immo libellum multis ut credo propter ignotarum rerum noticiam perutilem futurum » (13).

Penso che non sia corretto stabilire una continuità, in senso evolutivo o involutivo, tra le due opere, la *Summula* e il *Liber contra sectam,* come se appartenessero originariamente all'unico autore Pietro di Cluny.

Ripercorriamo gli scritti del *Corpus di Cluny* segnalando le tematiche ricorrenti per una più documentata visione globale.

*Epistola Petri Pictaviensis ad Domnum Petrum abbatem.* Si tratta della lettera di accompagnamento dei *Capitula* persi da Giovanni e ora ricomposti in modo più ordinato (14); in essa, oltre alla elencazione della équipe dei traduttori, Pietro

---

(10) J. KRITZECK, *Ep. Petri Clun. ad Bernardum Clar.,* cit., p. 212.

(11) *Ivi.*

(12) J. KRITZECK, *op. cit.,* pp. 217-219. La sequenza tematica suggerita dal redattore è questa; *libro primo:* il tema della falsificazione delle Scritture cristiane; *libro secondo:* negazione del carisma profetico di Maometto a motivo della sua immoralità e assenza di miracoli; *libro terzo:* esame del principio coranico che ritiene che i miracoli non sono prova del carisma profetico ed esame dei falsi miracoli attribuiti a Maometto; *libro quarto:* rinnegamento del carisma profetico di Maometto perché non predisse nulla e perché la serie dei profeti biblici è chiusa; l'Islam è *summa heresum.* Esortazione a convertirsi alla fede cattolica: «[...] hoc ultimo tempore quando iam finis saeculi prope est». Queste tematiche compaiono nei due libri del *Liber contra sectam,* non sappiamo quale sviluppo abbiano avuto negli altri due libri non pervenutici.

(13) J. KRITZECK, *Ep. Petri Clun. ad Bernardum,* cit., p. 212.

(14) J. KRITZECK, *op. cit.,* p. 216.

rivolge l'invito all'abate di Cluny a sviluppare la confutazione nei confronti dei musulmani, così come aveva fatto nei confronti dei giudei (15) e degli eretici (16), riconoscendogli il titolo di demolitore dei tre massimi nemici della cristianità:

> «Solus enim vos estis nostris temporibus, qui tres maximos sanctae Christianitatis hostes, Iudeos dico et hereticos ac saracenos, divini verbi gladio trucidastis».

È sintomatico l'avvertimento che egli rivolge a Pietro abate, monaco celibatario, anche come sottolineatura di un argomento fondamentale di controversia, di non scandalizzarsi della morale sessuale islamica:

> «Capitulum etiam quod est ibi de uxoribus turpiter abutendis, non vos ullo modo scandalizet, quia vere ita est in Alcorano».

*Epistola Petri Cluniacensis ad Bernardum Claraevallis.* È la lettera di accompagnamento del Corano in traduzione latina:

> «Mitto vobis carissime novam translationem nostram»,

con la segnalazione dell'*iter* della traduzione e di una «epistolam immo libellum» di Pietro di Poitiers, segretario. In essa Pietro abate esprime i suoi intenti, perché Bernardo li condivida, di volere, sulla scorta di Agostino, costituire «Christianum armarium» contro l'Islam

> «errore errorum [...], fece universarum heresum, in quam omnium diabolicarum sectarum [...] reliquiae confluxerunt».

L'utilità della confutazione, dal momento che «errantes converti non possunt», è a favore

> «infirmis ecclesiae qui scandalizari vel occulte moveri levibus etiam ex causis solent».

*Praefatio Roberti translatoris ad Domnum Petrum.* La traduzione del Corano è al servizio della confutazione e Roberto

(15) PIETRO DI CLUNY, *Tractatus adversus iudeorum inveteratam duritiam*, PL CLXXXIX, 507-650.

(16) PIETRO DI CLUNY, *Contra Petrobusianos hereticos*, in PL CLXXXIX, 719-850.

si ritiene perciò « umile fante esploratore » che apre le vie e i varchi per la confutazione; colui che

> « ha palesato il fumo di Maometto perché Pietro ne estingua il fuoco con i suoi mantici e ne svuoti il pozzo con il suo secchio ».

*Summula totius haeresis sarracenorum.* Pietro si ritiene il primo della cristianità che si avvìa alla conoscenza e alla valutazione teologica dell'Islam (17). Naturalmente egli ignora tutta la tradizione bizantina che dal sec. VII in poi si è interessata all'Islam (18); l'unico autore bizantino che egli conosce è Teofane nella sua opera *Chronographa* secondo la traduzione di Anastasio bibliotecario « Chronica ab Anastasio romanae ecclesiae bibliothecario de greco in latinum translata » (19). La novità della sua impresa, soprattutto di traduzione del Corano, lo impegna a difendere strenuamente il suo punto di vista contro i dissensi e le perplessità della cristianità contemporanea, dedicando a questo problema alcune pagine nel Prologo del *Liber contra sectam* (20). Ma l'aspetto più interessante di questo scritto è la preoccupazione di stabilire la natura teologica dell'Islam, impostando una questione che sarà discussa direttamente e più ampiamente nel *Liber contra sectam.* In questo scritto l'Islam viene genealogicamente collegato al nestorianesimo e al giudaismo (21), mentre teologicamente viene definito attentato al dogma della filiazione divina di Gesù (22), negazione del mistero trinitario (23) e dei sacramenti cristiani (24) e della morte di Cristo (25). È da rimarcare la sottolineatura che costituisce, a mio giudizio, l'interpretazione teologica dell'Islam, propria di Pietro, in chiave escatologica: diavolo-Ario-Maometto-Anticristo (26); il tema ha una sua variante nell'in-

(17) J. KRITZECK, *op. cit.*, pp. 228-229.

(18) Si veda n. 1.

(19) J. KRITZECK, *Summa totius...*, cit., p. 205.

(20) J. KRITZECK, *Liber contra sectam, Prologus*, cit., pp. 229-231.

(21) J. KRITZECK, *Summa totius...*, cit., p. 206.

(22) *Ivi*, p. 208.

(23) *Ivi*, p. 204.

(24) *Ivi*, p. 205.

(25) *Ivi*, p. 204.

(26) *Ivi*, pp. 208-209.

dissociabile connubio: diavolo-Maometto (27). Il personaggio Maometto, oltre ad essere uomo dissoluto, « homo vaccinus » (28), bastardo e mostruoso (29), è visto come l'empio che fa la scalata al potere servendosi della presunta investitura profetica (30).

*Liber contra sectam sive haeresim saracenorum.* Dopo aver esposto le giustificazioni e le modalità della confutazione alla dottrina coranica e superate le obiezioni mosse al suo operato « importunis obiectionibus disputantium », nel prologo, Pietro affronta una delle discussioni più interessanti e più pregevoli dal punto di vista della metodologia teologica, se l'Islam debba considerarsi errore o eresia (31). È la prima e l'unica volta che la controversia si interroga direttamente *apertis verbis* su questo problema. Il primo dei due libri dell'opera, prevista nei *Capitula* con quattro libri, contiene anzitutto uno dei temi abituali della controversia latina anche successiva, la difesa dall'accusa islamica di adulterazione dei testi scritturali (32), cui segue l'argomentazione fondamentale mossa dal monaco Pietro all'Islam: voi saraceni siete « prudentes iuxta carnem » e non conoscete la « philosophia Christi ». La dottrina coranica viene vagliata con il metodo della *quaestio* e della *disputatio* scolastica e l'invito alla *lectio* e *ruminatio* coranica, al pari di quella biblica, costituisce uno dei ritornelli più frequenti. Il secondo libro è dedicato interamente all'esame del carisma profetico di Maometto; la negazione viene fondata su queste giustificazioni: a) Maometto non compie miracoli e non fa profezie (33); b) il Corano stesso rinnega il carisma profetico in quanto rinnega i segni esigiti (34); c) il carisma profetico è chiuso con Giovanni Battista (35); d) Maometto non regge il confronto con i profeti biblici (36).

(27) *Ivi*, pp. 208, 210.

(28) *Ivi*, p. 207.

(29) *Ivi*, p. 208.

(30) *Ivi*, p. 205.

(31) J. KRITZECK, *Liber contra sectam*, cit., pp. 226-227.

(32) *Ivi*, p. 247. Cfr. G. RIZZARDI, *La controversia con l'Islam di Iohannes Guallensis*, in « Studi francescani » 84 (1985) 245-269.

(33) *Ivi*, pp. 276-277.

(34) *Ivi*, pp. 278-279.

(35) *Ivi*, p. 284.

(36) *Ivi*, p. 285.

2. Il secondo testo da considerare è di *Alano di Lilla* (37) ed esattamente il *Contra haereticos* (38), ritenuto l'opera più importante dell'autore. Si è discusso sulla paternità dello scritto (39), che si ritiene di Alano grazie alla testimonianza di alcuni contemporanei. L'opera è posteriore al 1179 in quanto in essa vengono citate le decisioni del concilio Lateranense III e si divide in quattro libri; il primo contro i catari (nel linguaggio del tempo si intendono gli eretici in generale), il secondo contro i valdesi, il terzo contro i giudei e il quarto contro i maomettani o pagani. Il metodo della confutazione è scolastico: proposta della dottrina avversaria, esposizione della vera dottrina, argomentazioni a sostegno della dottrina *ex auctoritate* e *ex ratione* in quanto gli avversari « volunt auctoritate et ratione probare ».

3. Il terzo testo è di *Petrus Alphonsi* o *Anfusi*, il cui nome da ebreo è Mosè Safardi, spagnolo, ed esattamente il *titulus V* del suo *Dialogus o Tractatus contra Judeos* (40). Si tratta di un dialogo simulato tra Pietro Alfonso convertito dal giudaismo al cristianesimo e Mosè suo compagno di infanzia; in realtà vi si propone una valutazione della economia islamica che Pietro conosce attraverso gli scritti e la frequentazione degli arabi spagnoli;

> « semper enim ut dixi cum eis conversatus et enutritus es, libros legisti, linguam intelligis » (41),

così Mosè parla del suo amico.

---

(37) Per una informazione generale sulla vita e le opere: ALAIN DE LILLE, in *D.H.G.*, I, coll. 1290-1304 (a cura di M. JACQUIN); ALANO DI LILLA, in *Enc. Catt.*, I, coll. 622-624 (a cura di A. MALER); J. LONGÈRE, *Oeuvres oratoires des maîtres parisiens au XIII^e siècle*, Paris 1975, pp. 25-27, 141-151, 325-333. Per la conoscenza del suo pensiero filosofico, P. BRAUN, *Essai sur la philosophie d'Alain de Lille*, in « Revue des Sciences eccl. », 1897-1899, t. V, 481-496; t. VI, 328-349; t. VII, 497-513; t. VIII, 395-416; t. X, 385-404. Per la conoscenza del suo metodo teologico, M.-D. CHENU, *Un essai de méthode théologique au XII^e siècle*, in « Revue des Sciences Phil. et Théol. » 24 (1935) 258-267. Per la conoscenza del suo metodo esegetico, H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, Roma 1972, pp. 154-167; 1050-1052; 1334-1343.

(38) ALANO DI LILLA, *Contra haereticos libri quattuor*, in PL CCXX, 421-430.

(39) Si veda in *D.H.G.*, I, col. 1300.

(40) PIETRO ALFONSO, *Dialogus seu Tractatus contra Judaeos*, in PL CLVII, 597-606. Per una precisa conoscenza dell'autore, si veda: V. OBLET, *Alphonse Pierre*, in *Dict. Théol. Cath.*, Paris 1930, 904-905 (con bibliografia); P. FOURNIER, *Alphonse Pierre*, in *DHGE*, Paris 1914, coll. 743-744 (con bibliografia); A. MON., *Pietro Alfonso*, in *Enc. Catt.*, 232-233 (con bibliografia); H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, Roma 1972, pp. 1165-1172, 1236-1240.

(41) *Ivi*, p. 597.

L'autore conosce il Corano, che cita (42) ed è ritenuto da alcuni anche traduttore a sua volta del Corano (43); la sua obiettività circa il mondo islamico è riconosciuta al punto che Umberto di Romans raccomanda ai missionari in partenza la lettura di quest'opera (44). Bisogna riconoscere che la presentazione che Pietro fa dell'Islam è molto più realistica di quella di Pietro abate, in quanto egli si sofferma soprattutto sull'anima cultuale-teocentrica, giuridico-rituale dell'Islam e non sui pochi elementi cristiani sparsi nel Corano (45). Le fonti di informazione di Pietro, spagnolo, sono ovviamente nella Spagna stessa presso esponenti ebraici e mozarabici (cristiani che conservarono la loro religione anche sotto la dominazione araba) (46).

## 2. *Ipotesi di lettura dei testi in questione*

Si tratta ora di riprendere i testi in questione e di comprenderli a livello di interpellanza nei confronti dell'Islam; c'è da chiedersi da quali motivazioni profonde nascono gli interrogativi sull'Islam, dentro quale sensibilità storica, teologica, umanistica sono maturati, quali finalità intendono conseguire. È un compito di ermeneutica che non può che esprimersi in termini di ipotesi sia pure con la massima attenzione a leggere fedelmente le istanze storico-teologiche del sec. XII e le tensioni spirituali degli autori su nominati.

1. Il *Corpus di Cluny,* ma soprattutto la *Summula* e il *Liber contra sectam,* attribuiti a Pietro di Cluny, rivelano la presenza di alcune componenti, derivate in parte dalla cultura contemporanea e in parte dalla personalità di Pietro, che nel loro insieme costituiscono i parametri di interpretazione dell'Islam.

Una prima componente è quella « umanistica » (il termine è da intendere nella sua accezione più larga come interesse alla cultura classica, agli studi filologici e letterari). Pietro denuncia la mancanza di interesse culturale nel suo secolo e nel suo

(42) *Ivi,* p. 599.
(43) U. MONNERET DE VILLARD, *op. cit.,* p. 14.
(44) *Ivi,* pp. 49-50.
(45) PIETRO ALFONSO, *Dialogus,* cit., p. 666.
(46) U. MONNERET DE VILLARD, *op. cit.,* pp. 2-8.

ambiente monastico, cui egli intende rimediare interessandosi dell'Islam:

> « Iam paene toto huiusmodi studiorum sanctorum ubique in ecclesia tepefacto fervore, non est qui faciat, expectavi enim diu, et non fuit qui aperiret os et zelo sanctae Christianitatis moveret pennam et ganniret, ego ipse saltem, si magnae occupationes meae permiserint, quandoque id aggredi Deo adiuvante proposui » (47).

È la stessa lamentela che Roberto il traduttore fa presente a Pietro presentando il testo del Corano:

> « Latinitas tamen omnis hucusque non dicam perniciosis incommodis ignorantiae negligentiaeque pressa, suorum hostium causam ei ignorare et non depellere passa est » (48).

Ancora Pietro nel suo *Liber contra sectam* denuncia la situazione in rapporto al dovere apologetico della Chiesa:

> « Sed quia latini et maxime moderni, antiquo studio pereunte, iuxta iudeorum vocem, varias linguas apostolorum olim mirantium, non nisi linguam suam noverunt, in qua nati sunt, cuiusmodi tantus error esset agnosceret, ne dicam tanto errore obviare non poterant » (49).

La traduzione del Corano, lavoro interdisciplinare, esprime la volontà di Pietro di interessarsi alla cultura antica, anche non europea. Egli discute a lungo le motivazioni ideologiche che giustificano l'opera di traduzione come travaso di sapere da una cultura a un'altra (50); si difende di fronte alla mentalità contemporanea ostile, adducendo il bisogno di conoscere *in directo* il pensiero dell'Islam da controbattere, creando allarme di fronte all'immane propagazione dell'impero e della fede islamica fino all'Europa, ribadendo la necessità di dover

(47) J. KRITZECK, *Summa totius...*, cit., p. 211. Come saggistica di appoggio sotto questo aspetto, si veda: G. THERY, *Tolède, ville de la renaissance médiévale*, cit.; M. T. D'ALVERNY, *Deux traductions latines du Coran au Moyen Age*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », XVI (1947-48) 69-170; *Spiritualità cluniacense*, cit., 129-147.

(48) *Praefatio Roberti translatoris ad Dominum Petrum*, in TH. BIBLIANDER, *Machumetis sarracenorum...*, cit., I, p. 7.

(49) J. KRITZECK, *Liber contra sectam*, cit., p. 228.

(50) *Ivi*, pp. 228-230.

costruire una barriera di difesa per i deboli nella fede, e il bisogno di dover consolidare i punti principali della dottrina cristiana intaccati dal « veleno » islamico (51). L'ambito della sua ricerca culturale non si limita al Corano ma si estende ad

> « alios licet longe inferioris auctoritatis, qui apud vos leguntur aut habentur libros »

che sono, come dirà poi, « librum Abdiae Iudei » (*Doctrina Mahumet*) e « Genealogiam Mahumet » (*Liber generationis Mahumet*).

Oltre a queste opere che dice di conoscere si attribuisce un merito:

> « Non sumus adeo ignari, aut expertes litterarum vestrarum, nec lingua arabica adeo se abducere potuit cognitioni latinae, ut aliquid earum rerum quae ad causam assumptam pertinent, nos latere potuerit, et utrum litterae vestrae in aliqua parte sui nostra falsatas esse contineant, nobis licuerit ignorare » (52).

I risultati del suo interesse culturale, sfociato soprattutto nella traduzione del Corano, non sono pari ai desideri, come si esprime Roberto il traduttore (53), ma l'originalità dell'impresa desta nello storico moderno sentimenti di tenera comprensione.

Una seconda componente presente nella controversia di Cluny è quella *scolastica*, La modalità del dialogo cristiano-islamico, secondo Pietro, è la *quaestio*, la *disputatio*, la *ratio*. Il valore della *disputatio* è illustrato ampiamente nella discussione sul principio islamico della proibizione di « disputare cum legem habentibus » (54). La *disputatio* viene rinnegata dagli a-

(51) *Ivi*, pp. 225-231.

(52) *Ivi*, p. 250.

(53) *Praefatio Roberti translatoris ad Dominum Petrum*, cit., p. 7: « Sebbene infatti molti inconvenienti abbiano messo alla prova il mio fragile ingegno limitato dalla povertà lessicale, dalla scarsa cultura e, cosa che blocca ancor di più, dal grosso timore [...] di non saper rendere fedelmente la materia vile e disorganica [...] ».

(54) Cfr. J. KRITZECK, *Liber contra sectam*, cit., pp. 241-244. Come saggistica di appoggio per lo studio della componente scolastica, si veda: J. MENARD, *Remarques sur le rôle de la philosophie dans le « Liber contra sectam sive haeresim saracenorum » de Pierre le Vén.*, Madrid 1972 (Congresso S.I.E.P.M.); J. P. TORREL, *La notion de prophétie et la méthode apologétique dans le « Contra saracenos » de Pierre le Vén.*, in « StMon » (1975) 257-282.

gareni perché non vogliono e non sanno come gestirla (55). Essi temono di venire alla luce « ut manifestentur opera eius » (56) e vogliono difendere la fragilità del loro sistema dottrinale « erroneum dogma velut aranearum telam levi negotio dissolvendum » (57). La molla della *disputatio* è la *ratio* che distingue l'uomo dall'animale e in base alla quale l'uomo ha la capacità di giudizio e di distinzione tra bene e male, vero e falso (58). L'agareno non vuole o non sa disputare a causa della sua « asinina stoliditate ». Egli non deve limitarsi a « iram Dei solummodo comminare » (anathema), deve « provare » con argomenti di autorità e di ragione se vuole riscuotere credito:

> « Estne igitur iustum, estne rationale, ut nulla michi auctoritate proposita, nulla ratione preostensa, credam tibi [...]? ».

La via della adesione passa attraverso la dimostrazione razionale. Invece al posto della ragione l'agareno preferisce la fuga e il silenzio:

> « Destitutus itaque omni resistendi praesidio confugit ad fugam, et qui nil rationale vel ponere vel obicere poterat, eligit silentium » (59);

ma ciò che è peggio egli sostituisce la parola con la spada (60); alla logica verbale contrappone la logica della violenza.

Nel contesto del criterio della *ratio* uno degli intenti perseguiti da Pietro è di mostrare

> « quam frivola sint, quam enervia, quantum omni robore veritatis ac rationis carentia, verba illius vestri ut putatis prophetae » (61),

tanto che egli si chiede:

> « Quid ultra vel inanissimis nugis vel nugacibus hominibus respondendum est? » (62).

---

(55) J. KRITZECK, *Liber contra sectam*, cit., pp. 233, 238, 243.
(56) *Ivi*, p. 236.
(57) *Ivi*, p. 241.
(58) *Ivi*, pp. 237-238.
(59) *Ivi*, p. 241.
(60) *Ivi*, pp. 241, 244.
(61) *Ivi*, p. 237.
(62) *Ivi*, p. 261.

La stessa disquisizione sulla falsificazione delle Scritture cristiane sostenuta dai saraceni si traduce in una ostentata dimostrazione dell'incapacità degli agareni a ragionare, toccando punte di pungente ironia. Va osservato che c'è molta retorica in questa puntualizzazione di Pietro sul dovere di bene usare la *ratio* in quanto la *disputatio* viene richiesta a un interlocutore che, come dice Pietro,

> « nusquam vidi, quos numquam forte visurus sum »;

ed inoltre l'opinione degli agareni egli la conosce se accosta fedelmente il loro testo sacro, ma egli intende solamente polemizzare con la frase coranica:

> « nolite disputare cum legem habentibus ».

Un'altra componente fondamentale della sua controversia è quella *monastica*. Pietro si rivolge ai saraceni come *philosophus Christi* invitandoli alla salvezza intesa come conversione alla *philosophia Christi* secondo il modello monastico (63). La *philosophia Christi* viene contrapposta alla saggezza umana degli agareni

> « prudentes iuxta carnem », « iuxta scientiam saecularem prudentes », « quantum ad temporalia et humana prudentes » (64).

L'ideale del monaco secondo Pietro è appunto questo:

> « Eris tunc verus philosophus Christi cum in te stultam fecerit ipse sapientiam mundi » (65).

---

(63) *Ivi*, pp. 231-233. Come saggistica di appoggio della componente monastica, si veda: J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique*, cit.; ID., *Pierre le Vén. et l'invitation au salut*, in « Le Bull. des Missions », XX (1946) 145-156; J. P. TORREL, *L'Église dans l'oeuvre et la vie de Pierre le Vén.*, in « Revue Thomiste », LXXVII (1977) 567 s,; G. M. CANTARELLA, *Un problema del sec. XII: l'ecclesiologia di Pietro il Ven.*, in « Studi medievali », XIX (1978); ID., *Cultura ed ecclesiologia a Cluny (sec. XIII)*, in « Aevum », LV (1981) 272-293.

(64) J. KRITZECK, *Liber contra sectam*, cit., pp. 233-234, 249-250...

(65) PIETRO DI CLUNY, *Ep. IX ad Petrum quemdam scolasticum.*

Anche la *charitas* di Pietro è monastica, essa è desiderio della salvezza di ogni vivente sebbene « remotissimi et ignotissimi » (66); la *charitas* può animare anche

> « homo a vobis loco remotissimus, lingua diversus, professione seiunctus, moribus vitaque alienus »

e lo spinge a desiderare

> « salutem, non quae transit, sed quae permanet, non quae finitur cum vita brevi, sed quae permanet in vitam aeternam ».

Pietro, uomo monastico, dedito alla *lectio divina*, alla *ruminatio verbi*, invita incessantemente gli agareni alla *ruminatio Alcorani:*

> «Revolvite sepe nominatum Alchoran vestrum, scrutamini totum textum illius vestre celestis ut putatis scripture. Relegite ac recensete [...]» (67).

Anche la verifica della fede si deve fare sul testo sacro

> «iuxta vos sublimius et velut vertex omnium supra memoratum Alchoran vestrum» (68).

E giungiamo ora a una componente base della controversia, quella *agostiniana*. La presenza della teologia agostiniana è notevole, talvolta espressamente invocata (69), più spesso e più incisivamente presente dentro il tessuto mentale di Pietro. Agostino è il teologo che fornisce a Pietro la definizione di *eresia* che egli ritiene applicabile all'Islam:

---

(66) J. KRITZECK, *Liber contra sectam*, cit., pp. 231-232, 243-244.

(67) *Ivi*, p. 268.

(68) *Ivi*, p. 249.

(69) *Ivi*, pp. 209, 214, 223-224, 246. Come saggistica di appoggio per lo studio della componente agostiniana, si veda: P. BREZZI, *Ottone di Frisinga* (L'agostinianesimo medievale, in « Bullettino dell'Ist. storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano » 54 (1939) 151-160; M. D. CHENU, *Teologia nel Medio Evo*, cit., pp. 126-129; G. RIZZARDI, *Presenza agostiniana nella controversia cristiano-islamica di Pietro di Cluny*, in «Teologia» 3 (1983) 265-273.

> « L'eretico, secondo me, è colui che per qualche utilità temporale e specialmente per la gloria e per il dominio, induce a seguire opinioni false e nuove » (70).

Pietro applica questa definizione a Maometto, sebbene non sia certo di poter applicare la categoria di eresia alla sua dottrina. Agostino poi è modello esemplare della confutazione degli eretici, cui Pietro si ispira; egli è l'artefice dell'arsenale della controversia di ogni tempo:

> « Non solum contra eos sui temporis homines armavit, sed etiam ad nos et ad posteros omnes, maximae aedificationis et instructionis karisma transmisit » (71).

È determinante la difesa da parte di Agostino della filiazione divina di Gesù contro l'arianesimo nel far pensare a Pietro che anche l'Islam vada parimenti combattuto con le stesse armi dal momento che

> « summa huius heresis intentio est, ut Christus Dominus neque Deus neque Dei filius esse credatur » (72);

non è giustificata dai testi coranici l'affermazione così radicale della negazione della filiazione divina di Gesù come intenzionalità primaria, essa dipende dall'enunciato di fede dell'assoluto monoteismo di Dio. Infine è agostiniana la visione della storia come contrapposizione tra la *civitas christiana* e la *civitas diabolica.* Mentre l'antichità cristiana pre-agostiniana, in una visione cristocentrica della storia, interpretava gli elementi culturali, filosofici e religiosi delle altre religioni come *praeparatio evangelica,* Pietro con Agostino interpreta la storia come teatro di scontro tra cristiani ed eretici, infedeli, musulmani; da una parte Cristo, dall'altra satana, Ario, Maometto, Anticristo.

> « Quae quidem olim diaboli machinatione concepta, primo per Arrium seminata, deinde per istum Sathanam scilicet Mahumet, provecta, per Antichristum vero, ex toto secundum diabolicam intentionem complebitur. Cum enim dicat beatus Hilarius, Anti-

(70) S. AGOSTINO, *De utilitate credendi, Dec. cau. XXIV, quaest. III.*

(71) J. KRITZECK, *Ep. ad Bernardum,* cit., p. 214.

(72) J. KRITZECK, *Summa totius...,* cit., p. 208.

christi originem in Arrio extitisse, dum quod ille coepit, verum filium Dei Christum esse negando et creaturam dicendo, Antichristus tandem nullo modo illum Deum vel Dei filium, sed nec etiam bonum hominem fuisse asserendo consummaturus est» (73).

Ed infine, in collegamento con l'ultima osservazione, notiamo la componente *escatologica* della controversia. Nel leggere la storia del suo tempo in termini escatologici, Pietro è fedele discepolo di Agostino, suo maestro, di Gregorio Magno, guida della sua epoca, di Oddone, suo ideale monastico e consenziente con il monaco contemporaneo Bernardo di Morval. Insieme a costoro, sia pure in epoche diverse, egli sente profondamente in sé la decadenza dello spirito ecclesiale e delle strutture socio-politiche e animato dalla loro stessa fede interpreta « profeticamente » i segni dei tempi. La novità rispetto ai suoi predecessori e contemporanei sta nel fatto che egli « personalizza » gli eventi escatologici, calando gli elementi escatologici nei personaggi concreti della storia; nella sequenza già citata, satana-Ario-Maometto-Anticristo, il personaggio Maometto, non identificato con l'Anticristo (74), assume una tonalità fortemente escatologica. Un'altra modalità con la quale si esprime il ruolo escatologico di Maometto è il suo legame con satana, di cui è strumento, « quasi instrumento et organo sibi aptissimo » (75), tanto che « omnes pene antiquarum heresum feces quas diabolo imbuente sorbuerat » (76). I segni che Maometto fa parte del macchinoso disegno diabolico-anticristo sono, da una parte, il rinnegamento della filiazione divina di Gesù (77), dall'altra la usurpazione delle prerogative messianiche e profetiche (78); la costituzione infine di un impero di fedeli

(73) *Ivi*, pp. 208-209.

(74) Come saggistica di appoggio per lo studio della componente escatologica, si veda: P. ALPHANDÉRY, *Mahomet-Antichrist dans le Moyen Age latin*, in *Mélanges H. Derenbourg*, Paris 1909, pp. 260-277; R. MANSELLI, *La « lectura super Apocalypsim » di P. Olivi*, Roma 1955, pp. 1-79.

(75) J. KRITZECK, *Summa totius...*, cit. p. 210.

(76) *Ivi*, p. 207.

(77) *Ivi*, p. 208: « Summa vero huius heresis intentio est, ut Christus Dominus neque Dei filius esse credatur [...]. Quae quidem olim diaboli machinatione concepta, primo per Arrium seminata, deinde per istum sathanam scilicet Mahumet, provecta per Antichristum vero, ex toto secundum diabolicam intentionem complebitur ». Il concetto viene ripreso anche più avanti, *op. cit.*, p. 210.

(78) J. KRITZECK, *Liber contra sectam*, cit., pp. 263-291.

contrapposto a quello cristiano (79). Egli realizza il detto evangelico:

> « Sorgeranno infatti falsi profeti e falsi cristi e faranno grandi portenti e miracoli, così da indurre in errore se possibile anche gli eletti » (Mt 24, 24).

2. Il IV libro del *Contra haereticos* di *Alano di Lilla* conferma in campo islamico la mediocrità dell'autore pari a quella che gli si riconosce in campo filosofico e teologico; egli raccoglie alcuni luoghi comuni della controversia senza una sua personale ricerca in merito. È evidente la difficoltà di dare una identità teologica a questi « saracenos seu paganos », che per la fede nel Dio uno sono simili ai cristiani

> « [...] qui cum christianis, in hoc consonant, quod unum Deum, universorum creatorem affirmant » (80)

e per la negazione del Dio trinitario sono simili ai giudei

> « [...] in hoc tamen cum Iudaeis conveniunt, quod in divina unitate trinitatem denegant » (81);

dal momento che hanno in comune con i giudei questa negazione

> « [...] ad quos confutandos quae contra Judaeos de unitate et trinitate diximus, dicta sufficiant » (82).

Questo procedimento accumulativo apologetico rivela di per sé una conoscenza superficiale del monoteismo coranico se esso viene ritenuto tale e quale quello giudaico e inoltre l'attribuzione all'Islam di negare la Trinità cristiana manifesta l'ignoranza della apologetica anticristiana coranica, che non conosce il problema trinitario e tantomeno intende contraddirlo.

Sono proprio queste aporie nell'ermeneutica del Corano che intendiamo rilevare nel *Contra haereticos* e che rivelano

(79) *Ivi*, p. 226.

(80) ALANO DI LILLA, *Contra haereticos*, cit., p. 421.

(81) *Ibidem.*

(82) *Ibidem.*

un teologo intento a dare una base biblica ai dogmi e alle prescrizioni giuridico-rituali islamiche. Se Alano fosse autore impegnato scientificamente nelle sue ricerche e quindi capace di ipotesi autonome, saremmo di fronte al primo tentativo della cristianità latina di cristianizzazione dell'Islam; alla base dell'Islam sta il Verbo biblico, sia pure male interpretato, e non il Corano. In realtà questo è solo il frutto di ignoranza e di incompetenza, come possiamo constatare esaminando alcuni argomenti della sua trattazione. È errata la sua ermeneutica della cristologia coranica nella interpretazione del testo coranico:

> « Noi Le inviammo il nostro spirito, che prese per essa in tutto la forma di un uomo » (Cor. 19,16).

Egli interpreta, senza citare direttamente il testo coranico, « spirito nostro » come soffio naturale di Dio che genera Cristo in Maria, quando in realtà il Corano intende, secondo l'interpretazione della tradizione islamica, l'angelo Gabriele (83). A partire da questa esegesi egli attribuisce all'Islam la credenza nel carattere creaturale di Cristo, che rinnega perciò l'aspetto divino. Oltre alla falsa lettura di questo passo coranico, egli adduce come fondamento di questa dottrina islamica passi biblici precisi (salmo 147; Gn 2,7; Lc 2) naturalmente male interpretati. Un altro errore di interpretazione riguarda l'uso e il significato delle abluzioni:

> « Affirmant etiam praedicti, solam corporis ablutionem per aquam factam, sufficere ad peccati remissionem ».

Dopo aver citato i passi scritturali cui l'Islam si rifarebbe a prova, conclude:

> « Praefati pagani his auctoritatibus ducti, asserunt quodlibet mortale peccatum homini remitti per solum aquae ablutionem, sine contritione vel confessione » (84).

Si sa bene che le abluzioni riguardano lo stato di purità legale senza alcun riferimento alla metanoia penitenziale (85);

---

(83) Cfr. G. RIZZARDI, *Il problema della cristologia coranica*, Milano 1982, pp. 155 s.

(84) ALANO DI LILLA, *op. cit.*, p. 426.

(85) Cfr. AL-BUHARI, *Detti e fatti del profeta dell'Islam*, Torino 1982 (a cura di V. VACCA, S. NOJA, M. VALLARO), pp. 108 s.

i peccati dei credenti sono perdonati o espiati con le buone opere (Cor. 2,271; 3,193-195; 4,3 ...). Per quanto dice riguardo alla morte di Cristo, la sua negazione e la sostituzione di un sosia, egli si mostra fedele alla tradizione islamica, ma la motivazione pseudo-teologica che egli mette in bocca agli agareni è perlomeno arbitraria:

> « Praedicti pagani asserunt Christum immortalem, impassibilem fuisse, *quia conceptus est de Dei flamine*, et ideo dicunt, ipsum non fuisse passum vel mortuum, nec a mortuis suscitatum; sed asserunt, loco sui alium hominem posuisse » (86).

La negazione della morte di Cristo è invece da collocare in un contesto antigiudaico e anticristiano, non fondata su un principio teologico. Anche la descrizione del paradiso coranico che egli accusa di essere in termini troppo materiali (ad esempio, Cor. 55,46-58; 76,1-40), non ha la sua ragione nei testi biblici come egli va dicendo:

> « Aiunt enim Deum Judaeis, si bene agerent, promisisse terram fluentem lacte et melle » (87),

o nella parola di Cristo:

> « Ut edatis et bibatis supra mensam meam in regno Patris mei » (88).

Il simbolismo coranico, al pari di quello biblico, supera i termini materialistici, come la tradizione sufica spesso ripete (89). A dimostrare l'arbitrarietà della sua ermeneutica coranica, accenniamo al rilievo sulla poligamia giustificata, secondo Alano,

> « ut luxuriae satisfaciant: tota enim vita eorum in fetore luxuriae est » (90)

---

(86) ALANO DI LILLA, *op. cit.*, p. 243.

(87) *Ivi*, p. 424.

(88) Cfr. Lc 22, 30.

(89) Cfr. A. BORRUSO, *Il paradiso e i mistici*, in *Atti del II convegno int. sul misticismo cristiano e misticismo islamico*, Palermo 1984, pp. 37-42.

(90) ALANO DI LILLA, *op. cit.*, p. 425.

e fondata sulle norme permissive vetero-testamentarie; l'interpretazione in questi termini non rispetta il significato storico-sociale (Cor. 2, 241) della legge e non tiene conto del livello culturale (non morale) dell'Arabia del sec. VI.

Questa dunque la conclusione finale: un teologo cristiano alla ricerca dei fondamenti biblici della dottrina islamica, per cui la controversia non si sviluppa, come al solito, nel confronto tra i diversi punti dogmatici ma in una esercitazione di esegesi biblica; il che significa insegnare all'Islam a leggere la Bibbia. E il Corano? E la tradizione islamica? E la teologia islamica? Alano di Lilla nel mettere in atto la sua macchinosa interpretazione dell'Islam e la sua futile confutazione, mira a un progetto teologico-ecclesiologico, la salvaguardia della unità e cattolicità della Chiesa:

> « [...] ut sic ad veram unitatem perveniant et a vera unitate fidei ad veram aeternae beatitudinis unitatem ascendant » (91);

per questo va sgominata questa « monstruosior secta » inficiata « abominabili errore » e « superstitiosis opinionibus ».

3. Molto più interesse desta il *titulus* del *Dialogus* di *Pietro Alfonso,* che, meno preoccupato di fare il teologo, riesce a dare una immagine reale dell'Islam (92) e una interpretazione teologica interessante.

Una prima prospettiva di interpretazione dell'Islam riguarda il suo stato mortifero dovuto all'interpretazione troppo « letterale » degli atti di fede e di culto. Il principio tenuto presente è quello paolino:

> « littera occidit, spiritus autem vivificat »,

letto attraverso l'ottica agostiniana:

> « Nam si tollas Spiritum, quid valet Lex? Praevaricationem facit » (93).

---

(91) *Ivi,* p. 430.

(92) PIETRO ALFONSO, *op. cit.,* soprattutto pp. 597-599.

(93) S. AGOSTINO, PL XXXVIII, 1166.

E così egli passa in rassegna alcuni punti fondamentali della esperienza religiosa islamica denunciandone il limite « materiale », « letterale ». La mancanza di interiorità tocca anzitutto la pratica della preghiera:

> « Quod antequam orent illos manus et brachia et cetera corporis membra abluere laudas, non ad orationem pertinet. Ad orationem quidem pertinet mundari, *intrinsecus non extrinsecus*. Munditia autem de ablutione membrorum pertinebat cultoribus stellae Veneris, qui volentes eam orare, ad modum feminae se aptabant [...]. Tempore orationis *publica voce* eos praeconari fateris, quod non convenit orationi, nisi quia aliud novum nequit imponere signum » (94).

Anche il digiuno e il pellegrinaggio sono pura esteriorità:

> « Jejunare per mensem integrum eos, ut ais, quod restringant vitia carnis praecepit, quod est initium poenitentiae. Sed dic, quaeso, mihi, quid prodest diem jejunare et nocte ter vel quater comedere, et bonis carnibus optimisque cibis frui, et mulieribus uti? *Haec non debilitant, sed potius corroborant carnem* » (95).

> « Quod semel in anno dicis eos ad domum Dei, quae est in Mecha, ire propter recognitionem et ibi orare quam dicunt fuisse Adae et Abrahae, non ex auctoritate haben, sed *quasi commentum aliquod fingunt* » (96).

La mancanza di interiorità rilevata nelle pratiche della preghiera, del digiuno e del pellegrinaggio, sta soprattutto nella mancanza di libertà al momento di scegliere la fede:

> « Quia Dei adversarios Mahometus praedari, captivare et interficere jussit, donec vel credere vel censum persolvere voluissent, non est hoc ex Dei operibus, neque prophetarum cuilibet jussit cogere aliquem credere, sed ipse hoc cupiditate praecepit pecuniae, et ut inimicos suos destrueret [...]. Cur ergo ut credant cogis? quia nullus nisi voluntate Dei credit » (97).

Ma soprattutto il paradiso è concepito in termini carnali:

(94) PIETRO ALFONSO, *op. cit.*, p. 602.

(95) *Ivi*, p. 602.

(96) *Ibidem*.

(97) *Iui*, p. 604.

> « Promisit itaque Deus sibi et Mahomet suo fedeli prophetae credentibus, legisque ejus mandata complentibus, paradisum, id est hortum deliciarum [...] » (98).

Il livello così materiale di questa economia Pietro lo giustifica in parte rifacendosi allo stato culturale e sociale degli agareni:

> « Homines autem temporis Mahometi, sine lege, sine scriptura, totius boni inscii, praeter militiam et aratrum, appetentes luxuriam, deditique gulae » (99).

È giustificato intravedere in questa interpretazione dell'Islam come legge *ad litteram* la proiezione dell'esperienza di conversione di Pietro che passa dalla materialità della legge (Antico Testamento senza Cristo) alla spiritualità della legge (Nuovo Testamento vivificato da Cristo). Questo trova conferma nella iterata affermazione che l'Islam germoglia nell'area giudaica (100), non solo, il credo stesso del Corano viene costituito da Maometto con la collaborazione di due giudei:

> « Fuerunt quoque duo Judaei ex illius Arabiae quos diximus haereticis, Abdias et Cahbalahabar dicti, et hi quidem Mahometo se adhibuerunt et ad complendam stultitiam eius auxilium praebuerunt » (101);

al punto che Pietro si sente autorizzato a dire che Maometto

> « mediatricem Judeorum et Christianorum legi effici voluit suam » (102).

La sua metanoia dunque dalla Legge allo Spirito viene offerta come via di interiorizzazione per i credenti musulmani.

Una seconda prospettiva di osservazione e di valutazione dell'Islam è teologico-apologetica. L'attenzione passa allora su

---

(98) *Ivi*, p. 599.

(99) *Ivi*, p. 605.

(100) *Ivi*, pp. 598, 600, 602, 605.

(101) *Ivi*, p. 600.

(102) *Ivi*, p. 602.

Maometto e la mente si applica all'esame delle connotazioni della *missio divina* del profeta:

> «[...] Quibus aliis indiciis verus propheta probatur? Indicia namque veri prophetae sunt probitas vitae, miraculorum exibitio, dictorum omnium firma veritas» (103).

La risposta di Pietro è chiara; per quanto riguarda la *probitas vitae* dice:

> «Bonitas vitae in Mahometo violentia erat, qua se prophetam Dei praedicari vi faciebat, furto et rapacitate gaudens et igne libidinis in tantum fervens [...]» (104).

Per quanto riguarda la *exibitio miraculorum* dice:

> «Qui cur miraculum non faceret ostendere volens, loquentem ad se Dominum introducit dicens: Dixit Dominus ad me: ideo te facere miracula non permitto, quia, ne tibi sicut aliis prophetis in miraculis contradicatur timeo. Suo ergo testimonio nullum fecisse virtutis signum monstratur» (105).

Per quanto riguarda la *firma veritas omnium dictorum*, concludendo sugli incidenti capitati a Maometto in guerra, dice:

> «Si vero etiam propheta verus, ut ais, esset, praelia commissurus utrum sibi male eveniret sciret» (106);

in questo Maometto è stato mendace in quanto diceva di conoscere anche il futuro.

---

(103) *Ivi*, p. 603.

(104) *Ivi*, p. 601.

(105) *Ibidem*. Pietro fa allusione ai presunti miracoli di Maometto come «frivola [...] neque omnium vestrorum judicio fide digna», e ironicamente prosegue: «Nonne prophetam eum brutum animal bos videlicet Doregele nuncupavit? Nonne per utramque manicam ingressa luna de sinu redintegrata progrediens, prophetam eum mirificum designavit? Numquid ad hoc innotescendum illius manu demulsa omni populo affluentem mamilla ovis haustum lactis praebuit? Mirum etiam fuit, quod cum ficum arborem ut ad se veniret vocavit, venit quidem arbor ad eum, et ipse de fructu ejus comedit, et brachium ovis quod invenenatum sibi erat in scutella appositum cum eo locutum est et dixit: ne comedas, quia sum invenenatum» (*Ibidem*).

(106) *Ibidem*.

Una terza prospettiva di osservazione dell'Islam riguarda la verifica dell'ossequio alla *ratio* da parte del messaggio coranico. Secondo Pietro l'Islam è una economia fondata sulla pura razionalità:

> « Cuius videlicet legis radicem si quaeras, invenies *super inconvulsae fundamentum rationis fundatam* » (107),

in contrapposizione con quella cristiana fondata sulla rivelazione; per questo essa costituisce una chiamata di secondo grado:

> « Cuius rei videlicet quod Deus dilexit eos et multis praeceptis eos onerari noluit, sed pepercit » (108).

Dal momento che

> « legis illorum radicem in inconvulsae rationis fundamento constructam [...], in alternae disputationis campum, verba verbis, mandata mandatis, discurramus, si eam bene fundatam invenire poterimus » (109).

Le contraddizioni logiche che Pietro rileva riguardano l'atteggiamento rituale della Mecca, la libertà del credere, il digiuno e anche lo stesso paradiso

> « [...] quae de paradiso praedicasti praetermittenda sunt, quia *ratione non possunt probari* » (110).

Altre contraddizioni riguardano la disorganicità del testo coranico

> « [...] liber Alcorani talis est, quod et posterior primum destruit ordinem » (111),

giustificate per il fatto che

---

(107) PIETRO ALFONSO, *op. cit.*, p. 597.

(108) *Ibidem.*

(109) PIETRO ALFONSO, *op. cit.*, p. 602.

(110) *Ivi*, p. 605.

(111) *Ivi*, p. 604.

> «[...] Alcoranus non manu Mahometh scriptus est, si enim hoc faceret ordinatus esset. Post mortem vero ipsius, socii eius qui secum morati fuerant, quisque, ut ita dicam, lectionem suam renuntians, Alcoranum composuerunt, unde nescimus quis prior quis posterior fuit ordo» (112).

Questa osservazione ferisce lo spirito dell'Islam, in quanto si ritiene il Corano rivelazione discesa dal cielo direttamente e recitata da Maometto.

È chiaro che delle tre prospettive quella che più appartiene intrinsecamente a Pietro è la prima, nella quale profonde la sua esperienza di convertito dal giudaismo; per le altre due egli è debitore alla cultura teologica scolastica del suo secolo.

### 3. *Modalità culturali e teologiche di accostamento all'Islam e sua definizione*

Vogliamo ora raccogliere gli elementi rilevati nella esposizione analitica per costituire, se così si può dire, un piccolo statuto epistemologico utilizzato in questo secolo XII dagli scrittori cristiani nell'accostamento al fenomeno islamico. Non si tratta che di coordinare sotto alcuni capitoli quanto è già stato detto e di rilevare quanto è mancato, dal punto di vista metodologico e di contenuti, alla comprensione dell'Islam.

Rileviamo anzitutto le *modalità culturali* di accostamento all'Islam. Per modalità culturali intendo le potenzialità ermeneutiche acquisite per assimilazione della cultura storica, filosofica e teologica in atto e per la formazione spirituale dentro il proprio stato religioso o cristiano in generale.

Si è detto quanto la *disputatio* sostenuta dalla *ratio* sia al centro della struttura controversistica dei teologi suddetti; questo elemento creato dalla dialettica della nascente *scolastica* trasformatosi nel nostro caso in una delle modalità di interrogazione del credo islamico, assume sfumature diverse nel contesto delle controversie. In Pietro di Cluny, ad esempio, essa è intesa in una duplice accezione, in senso agostiniano della *fides quaerens intellectum* (113) e in senso propriamente scolastico, cioè come criterio di verità, come dirà più tardi Ricoldo di Montecroce, la *ratio* è un'entità del mondo divino

(112) *Ibidem.*

(113) J. KRITZECK, *Liber contra sectam*, cit., pp. 235-238.

> « che governa ogni cosa con ragione » (114),

del mondo evangelico che

> « mai dice qualcosa a cui qualcuno a livello razionale possa contrapporsi » (115)

e del mondo filosofico perché

> « anche i filosofi hanno trattato di virtù e di fine ultimo degli uomini in modo plausibile e razionale » (116);

dunque essa deve essere anche elemento costitutivo della dottrina coranica, sia in senso estetico-letterario, cui il Corano viene meno, sia in senso metafisico. In Pietro Alfonso, il termine *ratio*, che manca nella accezione agostiniana, è usato in contrapposizione a *revelatio*, difatti è *l'economia islamica* « super inconvulsae fundamentum rationis fundatam »; mentre in Pietro di Cluny la contrapposizione tra economia cristiana e islamica è, in termini essenzialmente monastici, tra « philosophia Christi » e « scientia saecularis », in Pietro Alfonso è tra « ratio » e « revelatio », come anche tra « littera » e « Spiritus ». In Alano di Lilla il termine *ratio* è usato nel senso di argomentazione metafisica in connubio con *auctoritas:*

> « [...] volunt auctoritate et ratione probare »;

è il binomio, opinione personale e opinione tradizionale autorevole. L'argomentazione *ex auctoritate* è intesa da Pietro di Cluny in un'accezione più ampia intendendo il suo inserimento nella tradizione apologetica della Chiesa (117).

L'*arte apologetica*, legata sotto certi aspetti alla *disputatio*, è un'altra modalità culturale connaturata con la controversia. Al di là della formula apologetica adottata da Alano di Lilla intesa come riduzione del pensiero islamico alla matrice biblica al fine di dimostrare l'incompatibilità tra l'*auctoritas* divina e le applicazioni teoriche e pratiche desunte, è soprattutto in

---

(114) RICOLDO DI MONTECROCE, *Contra sectam Mahumeticam*, s. l. e s. d., cap. VIII.

(115) *Ivi*, cap. XV.

(116) *Ivi*, cap. XVI.

(117) J. KRITZECK, *Liber contra sectam*, cit., pp. 220 s.

Pietro di Cluny che l'apologetica mira a sue particolari finalità espresse nel *prologo* al *Liber contra sectam*:

> «Non poterit certe, non poterit omnino labor causa Dei assumptus evadere absque fructu, si autem conversis profuerit, aut hostibus obstiterit, aut domesticos munierit, aut saltem horum scriptori "pax bonae voluntatis hominibus" repromissa non defuerit» (118).

L'intento della sua apologetica dunque mira alla conversione degli infedeli, a controbattere le tesi teologiche dei nemici della fede, a irrobustire i fedeli di fronte alle insidie esterne; essa dunque non ha un compito puramente difensivo ma corroborativo del *corpus* dottrinale della tradizione cristiana. Ma la nota caratteristica dell'apologetica di Pietro, che da una parte rischiara il concetto di *depositum fidei*, dall'altra denuncia la mancanza di interessi pastorali immediati, è espressa con l'immagine dell'arsenale cristiano:

> «[...] Christianum armarium etiam adversus hos hostes arma quibus aut se muniat, aut quibus si forte ad certamen ventum fuerit, inimicos confodiat» (119).

Non importa che l'apologetica non abbia destinatari, basta che si fornisca bene l'arsenale (*armarium*) per ogni evenienza:

> «Nam licet hoc perditis illis aestimo prodesse non possit, responsionem tamen condignam sicut contra alias hereses, ita et contra hanc pestem, Christianum armarium habere deceret. Quam si superfluam quilibet causatus fuerit, quoniam quibus resistere debeant talibus armis muniti non adsunt, noverit in republica magni regis quaedam fieri ad tutelam, quaedam fieri ad decorem, quaedam etiam ad utrumque» (120).

Pietro rovescia la regola di Alano di Lilla che rimanda alla Bibbia come alla fonte della verifica e instaura il principio della giustificazione del credo islamico alla luce del Corano:

> «Revolvite sepe nominatum Alchoran vestrum, scrutamini totum textum illius vestrae caelestis ut putatis scripturae. Relegite ac recensete ab illius libri prima azoara...» (121).

(118) *Ivi*, p. 231.
(119) *Ivi*, p. 230.
(120) J. KRITZECK, *Ep. ad Bernardum*, cit., p. 213.
(121) J. KRITZECK, *Liber contra sectam*, cit., p. 268.

I criteri dell'apologetica stanno all'origine e condizionano l'originale opera della traduzione del Corano:

> « Mahumetique fumum ad ipsius tuis follibus extinctum, et puteum ad illius exhaustum, tuo vase, ignisque vestri tuo ventilabro fomentum atque fervorem, nostrique fontis eductu tuo discursum, patefeci » (122);

così il traduttore di Roberto, cui Pietro aveva commissionato la traduzione del Corano con la motivazione:

> « [...] agendum contra eum est, scribendum est ».

Una modalità totalmente nuova, stando al giudizio di Pietro di Cluny, di dialogo interculturale e interreligioso è la *versione o traduzione*. Non vogliamo qui entrare in merito ai problemi di carattere pratico, di cui abbiamo già parlato, ma sottolinearne il valore metodologico come accostamento ad un'altra cultura. Pietro non ha compreso le motivazioni dell'interdizione musulmana a tradurre in altre lingue il testo sacro del Corano, perché non ha accolto o non ha compreso il senso della *lingua sacra*; l'espressione linguistica forma un corpo solo con il messaggio per cui è inscindibile la lingua dal credo, il contenuto dal contenente. La traduzione è giustificata da Pietro solo dal punto di vista culturale (123), come ampliamento di conoscenza e come possibilità di confronto, di disputa. Sebbene egli esprima ossequio ai criteri storico-critici.

> « [...] ut translationi fides plenissima non deesset, nec quicquam fraude aliqua nostrorum notitiae subtrahi posset... » (124),

la traduzione risulta essere una *interpretazione* (125) sotto la spinta apologetica,

> « [...] nam non erat qui responderet, quia non erat qui agnosceret » (126).

---

(122) PIETRO DI CLUNY, *Praefatio Roberti Retenensis*, cit., p. 7.

(123) J. KRITZECK, *Liber contra sectam*, cit., pp. 229-230.

(124) *Ivi*, p. 229.

(125) Storicamente il primo islamologo che esprime questo giudizio è L. MARACCI: « Translatio illa, quam Venerabilis Petri abbatis Cluniacensis operae tribui superius dixi, paraphrasis potius quam interpretatio meretor appellari et non raro a vero Alcorani sensu recedit » (L. MARACCI, *Alcorani textus universus, Prodr.*, Padova 1697, *Praefatio ad lectorem*, 7).

(126) J. KRITZECK, *Liber contra sectam*, cit., p. 229.

Merita di essere sottolineato che l'amore alla cultura che spinge Pietro a lamentarsi per la decadenza dell'amore alle cose e alle lingue antiche (127), si traduce concretamente nella traduzione del Corano e di altre opere. C'è da dire che il ricupero delle testimonianze letterarie antiche non si accompagna alla stima per i valori umani trasmesse da quelle; nei suoi scritti compaiono tracce di diffidenza e di ostilità verso il mondo, verso i valori terreni della vita rappresentati dalla cultura musulmana e giudicati con disprezzo

« iuxta carnem », « iuxta scientiam saecularem ».

Pietro vive dentro di sé il rigido dualismo agostiniano (128) per cui la vita in tutte le sue espressioni ha valore solo se ha uno scopo religioso, in questo caso, solo se è *cristiana*; questo dualismo di carattere etico sottintende un dualismo di carattere teologico tra natura e sopranatura, che in Pietro non ha ancora trovato la sua armonizzazione. Da questo punto di vista la teologia delle religioni non cristiane è ferma sulle posizioni agostiniane e ciò che la *charitas* sa fare (129), la teologia non sa ancora esprimere.

Da ultimo vorrei osservare che oltre a queste modalità culturali in stretta relazione con la cultura del sec. XII, interferiscono modalità culturali determinate dallo stato religioso, dall'*habitus monasticus* di Pietro di Cluny e dall'esperienza di *convertito* di Pietro Alfonso; queste situazioni spirituali, come abbiamo osservato, si proiettano marcatamente sul dialogo interreligioso, al punto di divenire proposte di *metanoia*, di modalità di passaggio dall'Islam al cristianesimo.

---

(127) *Ivi*, p. 228.

(128) Sono note le espressioni agostiniane: « Nemo recte vivit nisi ex fide per Christum », ovvero: « Boni homines ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo ».

(129) Questo tema consueto è espresso, ad esempio, in questi termini: « Aggredior vos, non ut nostri sepe faciunt armis sed verbis, non vi sed ratione, non odio sed amore. Amore tamen tali, qualis inter Christicolas et a Christo aversos esse debet, tali qualis inter apostolos nostros et illius temporis gentiles, quos ad Christi legem invitabant, extitit, tali qualis inter ipsum creatorem et rectorem omnium Deum, et illos quos dum adhuc creaturae non creatori servirent, a cultu simulachrorum vel demonum per suos avertit. Amavit plane ipse illos, antequam ipsi illum amarent, agnovit antequam agnoscerent, vocavit dum adhuc contemnerent. Contulit facientibus mala, misertus est pereuntibus sola gratia, eosque sic eripuit a miseria sempiterna... » (J. KRITZECK, *Liber contra sectam*, cit., pp. 231-232).

E quali sono le *modalità teologiche* di accostamento allo Islam? L'osservazione dal punto di vista teologico dell'Islam nei suoi aspetti dogmatici, negli enunciati essenziali della fede, nella sua globale configurazione religiosa, quali risultati ha dato, quali vie ha percorso?

L'attenzione teologica degli scrittori cristiani si è concentrata su tre problemi particolari, la natura teologica dell'Islam, se eresia o errore, la cristologia coranica e il profetismo di Maometto. La soluzione data al primo problema porta a escludere che l'Islam sia stato considerato in questo secolo una eresia di tipo cristologico (130); il riferimento alle eresie cristologiche e trinitarie storiche ha un valore puramente contestuale per circoscrivere i contenuti degli enunciati cristologici coranici. Si è osservato che la problematica circa la natura teologica dell'Islam in modo analitico e critico risulta solo presso Pietro di Cluny nell'arco di tutta la controversia latina medievale e ciò costituisce un punto di merito assoluto.

Per quanto riguarda il giudizio dei teologi sulla cristologia coranica, essi hanno sottolineato molto correttamente che essa non è in competizione con quella evangelica in quanto i termini teologici non sono equivalenti. L'osservazione, che è di Pietro di Cluny, non tocca il fondo del problema in quanto non mette in evidenza che la cristologia coranica è al servizio della teologia di Dio, dell'assoluto monoteismo di Dio e quindi che la cristologia coranica in definitiva è un rimando alla teologia di Dio (131).

Per quanto riguarda il profetismo di Maometto, esaminato con la criteriologia della *missio divina*, il discorso è completamente fuori centro per la eccessiva concessione nei confronti delle categorie scolastiche a scapito della nozione biblica di profeta, alla quale il Corano partecipa.

Come si può osservare, l'impostazione di analisi teologica della dottrina coranica, che ha dato pure i suoi buoni frutti, non ha centrato la sua attenzione direttamente sulla teologia di Dio nel Corano, chiave di interpretazione di tutta la restante parte teologica, religiosa e ascetica; ed inoltre, per quanto riguarda il profetismo di Maometto, si è staccata dalla fondamen-

(130) Riguardo a questo secolo XII non regge l'osservazione abbastanza comune, ma probabilmente ingiustificata, che la cristianità medievale abbia giudicato l'Islam eresia cristologica. Si veda, ad esempio, A. MALVEZZI, *L'islamismo e la cultura europea*, cit., pp. 75 s.; CH. M. GUZZETTI, *Cristo e Allah*, Torino 1983, pp. 46 s.; «Civiltà Cattolica» 3217 (1984) 5.

(131) Questa è la tesi sostenuta nel mio volume, *Il problema della cristologia coranica*, cit., pp. 137 s.

tale nozione coranica di *nabi* e *rasul*. La *shahada* conosciuta e ripetuta con indifferenza e sospetto più volte (« non vi è dio se non il Dio e Maometto è il suo profeta »), compendio di fede e di teologia islamica, cui doveva dirigersi l'attenzione teologica degli scrittori latini, non è stata colta come epicentro della teologia coranica.

Se queste furono le modalità culturali e teologiche di accostamento all'Islam, quale il risultato dal punto di vista di definizione del fenomeno islamico osservato nella prospettiva cristiana? Premesso quanto già si è detto circa l'esclusione dell'Islam dall'area eretica cristiana, senza però riconoscergli una sua matrice propria, indipendente dal giudaismo e dal cristianesimo, nel sec. XII emergono tre definizioni dell'Islam.

Pietro di Cluny riconosce all'Islam un significato essenzialmente escatologico, in quanto riscontra in esso i caratteri dell'anticristo, quali il rinnegamento della filiazione divina di Cristo, la diffusione dilagante dell'immoralità e l'autoerigersi del personaggio Maometto come *alter Christus* intento a creare un suo impero politico e spirituale contrapposto a quello di Cristo. In questo modo l'Islam, interpretato nel contesto della storia della salvezza, ha un suo significato, sia pure negativo, nell'economia cristiana. Si pensi con quanta positività si sarebbe parlato dell'Islam se, messo nel contesto della storia della salvezza, fosse stato considerato come momento positivo, così come la teologia delle religioni non cristiane si esprime.

Se da una parte in questa definizione dell'Islam si evita di collocarlo tra le eresie cristologiche, dall'altra lo si identifica come « summa omnium haeresum », come rovesciamento di tutta l'economia cristiana; come si vede, muta la prospettiva teologica di osservazione, aggravando il giudizio negativo sull'Islam, riconosciuto però in una sua originale e specifica identità.

La seconda definizione di Islam è espressa da Pietro Alfonso, che, situandolo nel cuore del giudaismo, lo interpreta ponendolo sullo stesso piano della legge vetero-testamentaria prima dell'avvento di Cristo e della vivificazione dello Spirito. L'Islam appartiene all'economia della legge e non della grazia, cosicché manca dell'interiorità profonda creata dallo Spirito nel cuore dell'uomo e delle sue manifestazioni religiose e morali. A parte il linguaggio di comparazione con la religiosità giudaica, l'affermazione di Pietro ha un suo significato teologico non trascurabile quando definisce l'Islam al di fuori della economia di « grazia » del cristianesimo; con tutta probabilità

più che una affermazione teologica di principio, quella di Pietro è una considerazione spirituale maturata nell'ambito della sua esperienza di convertito.

La terza interpretazione dell'Islam è quella di Alano di Lilla, che, con tutti i limiti già rilevati, lascia intendere questa religione come uno pseudo-cristianesimo, in quanto giustifica su testi biblici male interpretati i termini della sua proposta di fede, e tende a equivocare sulla proposta cristiana. L'osservazione non ha nessun pregio se non quello di dimostrare la poca saggezza di chi interferisce in modo selvaggio in argomenti ignoti.

Il quadro di interpretazione del fenomeno islamico da parte dei controversisti non sarebbe completo se non facessimo riferimento alle *aporie ermeneutiche* soprattutto nella interpretazione del Corano. Il Corano e la tradizione islamica non sono stati decodificati per intero e in profondità; al di là di alcuni temi scottanti per la sensibilità teologico-apologetica degli scrittori cristiani, la cristologia e il profetismo di Maometto, non ci si è interessati di altri importantissimi nel loro significato teologico, come il *dogma* del Corano e la *sacralità* della lingua araba, l'Islam come *religio naturalis*, la *spiritualità* e la *mistica* islamiche.

Questi temi di importanza fondamentale per la struttura teologica dell'Islam vengono o appena citati, come la *religio naturalis* e la sacralità della lingua, o lungamente dibattuti, ma non nel senso islamico, come il dogma del Corano e la spiritualità islamica, interpretata come libertinaggio morale e violenza.

Quanta ironia Pietro di Cluny fa a proposito del Corano:

> « Si dice che il vostro Corano su menzionato è secondo voi il libro sublime e il vertice di tutte le Scritture. Esso infatti è quello che Dio ha mandato dal cielo, non tutto in una volta, ma poco a poco, per parti, nel mese del Ramadan, al vostro profeta per mezzo di Gabriele» (*Liber contra sectam*, cit., 249).

Egli non ha compreso che il Corano, la cui originalità letteraria e teologica discute a lungo, essendo presentato come il Verbo di Dio, corrisponde in questo al Cristo della religione cristiana; esso ha una sua forma, corrispondente al corpo di Cristo, che è la lingua araba, inseparabile dal Corano come il corpo di Cristo è inseparabile da Cristo stesso (132). Quindi il

(132) Cfr. S. H. NASAR, *Ideali e realtà dell'Islam*, Milano 1974, pp. 44-74.

confronto e l'opposizione Corano e Bibbia non ha senso per l'Islam, eventualmente ha più senso quello tra Cristo e Corano. Ma Pietro non spinge fino a questo punto la sua ricerca sul Corano che solo vuol conoscere nei suoi contenuti teologici. Così quanta ironia sulla lingua del Corano,

« elaborò il suo Corano in quel suo stile barbaro »,

perché gli riesce difficile comprendere il significato di una lingua sacra, la cui recitazione induce nei credenti la benedizione e la cui trascrizione costituisce un atto di culto come nel cristianesimo raffigurare un'icona.

Pietro Alfonso propone, all'apertura del suo dialogo simulato tra Pietro e Mosè, l'Islam « super fundamentum rationis fundatam» in contrapposizione alla religione cristiana rivelata. Non si accorge di dire una grossa verità per l'Islam, che non ha compreso nella sua struttura interiore, in quanto la categoria della *revelatio* vale solo per il modo della comunicazione, non per lo svelamento del « mistero nascosto nei secoli » (1 Cor 2, 7).

La *Rivelazione coranica* ha lo scopo di risvegliare dalla sua negligenza l'uomo, di rammentargli che cosa significhi essere uomo, creatura teomorfica, secondo il patto primordiale stipulato tra Dio e l'uomo (Cor. 7, 172); questa *rivelazione* non sta dunque nello svelamento di una nuova condizione esistenziale grazie all'essere in Cristo, ma nella riconferma dello stato originale dell'uomo e nella vocazione a realizzarlo in modo pieno. In questo senso il Corano è il libro della Legge, in quanto ripropone la religione primordiale, il patto naturale tra uomo e Dio che è in sostanza la legge di natura. Quanta verità dunque è contenuta in quell'affermazione ignorata nel suo significato profondo, a danno della vera comprensione dell'anima dell'Islam.

La spiritualità islamica è il capitolo più incompreso della controversia che ha espressioni dure e dissacranti nei confronti della condotta morale di Maometto e del comportamento degli agareni. Maometto è detto *raptor, homicida, parricida multorum, proditor, adulter nefandus, rem sodomiticam atque turpissimam docens*; gli agareni sono *prudentes iuxta carnem, sine lege, totius boni inscii, appetentes luxuriam deditique gulae.* Chi legge la sura IV (Donne), 15-34 si rende conto del rigore della morale sessuale coranica per nulla permissiva e della molteplicità di precetti sommamente positivi, dal perdono (Cor. II, 178),

all'elemosina (Cor. II, 219, 263, 269, 273-4; LXIII, 9-11), dalla preghiera (Cor. II, 239 s.; III, 26-7; LXXIII...) al digiuno (Cor. II, 183).

Un elemento che ha contribuito a offuscare la visione dell'anima profonda dell'Islam, nel sec. XII ma anche successivamente, è indubbiamente la sua struttura storico-religiosa, il suo connubio tra fede e ragione. Il corpo storico-culturale-giuridico dell'Islam disturba la sensibilità religiosa dei controversisti esperti solo dell'economia religiosa cristiana nata e situata dentro la struttura socio-culturale dell'impero romano; essi giudicano pastoie, vacuità, leggerezza le disposizioni normative che codificano il comportamento dell'uomo islamico in tutte le sue manifestazioni della vita, dal rapporto con le donne, alle prescrizioni alimentari, alle norme rituali. Insomma, questa religione così incarnata nella quotidianità porta a pensare che lo Islam manchi di anima, di fervore, di spinte elevanti, a differenza del cristianesimo che, essendo una via meramente spirituale, non dispone di una legislazione divina delle cose terrene. Occorre sottolineare che questa visione già limitativa viene distorta anche da un'altra componente, la eminenza dei modelli della spiritualità monastica elevati a canone di confronto, sebbene avessero ben poco in comune con una *spiritualità secolare* com'è quella islamica.

Per ciò e per altri motivi la vera struttura della spiritualità islamica sfugge ai controversisti, che ignorano completamente *il sufismo islamico*, le cui basi sono: 1) il baricentro della spiritualità è la *shahada* cioè la professione di fede nel Dio uno; 2) il Corano come Verbo di Dio; 3) Maometto come vero modello di spiritualità islamica; 4) Cristo come modello di sottomissione a Dio.

In conclusione, possiamo dire che i teologi del sec. XII si sono intensamente applicati alla decodificazione dell'Islam, ma le difficoltà di carattere ermeneutico e le particolari modalità teologico-culturali agostiniano-scolastiche hanno condizionato i risultati.

Le indicazioni positive segnalate dalla controversia riguardano, da una parte, l'espressa esigenza di accostare direttamente i testi sacri, mediante la traduzione, dall'altra, l'esigenza di osservare l'Islam nella totalità delle sue espressioni, nelle sue fonti scritte e orali e anche nella sua tradizione culturale, religiosa, morale e giuridica.

GIUSEPPE RIZZARDI

## QUADRIVIUM EDIZIONI

**Via XII Ottobre, 14**

**GENOVA**

C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, 1981, pagine 150, lire 5.000.

« Il più autorevole Tomista vivente », in una serrata, puntuale e completa analisi può « affermare a distanza di quasi tre lustri e dopo la quasi raddoppiata produzione severiniana, che è passata dalla temperata produzione milanese in casa dell'Università Cattolica, all'esplosione atea veneziana, ..., che il fondo del pensiero di Severino non è mutato perché il fondamento è rimasto il medesimo: antimetafisico sotto l'aspetto teoretico, anticristiano anzi amorale e ateo sotto l'aspetto etico-religioso ».

---

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

# LA NOSTRA CHIESA E' LA CHIESA DEI SANTI

Infaticabile: Agnès Richomme continua a porre il suo talento, che è notevole, al servizio della sua fede profonda e della nostra, in costante ricerca di approfondimento e di conferma. Le sono dunque grato per quest'opera, — *Un amico per ogni giorno. I santi del calendario* (Ed. Queriniana), — scritta con penna agile e vivace, sulla base di un'informazione sicura, attinta da validissime fonti.

Popolo di Dio in cammino verso il Regno, noi siamo in effetti in comunione profonda con tutti coloro che ci hanno preceduto sullo stesso cammino. Come noi, giorno dopo giorno, attraverso gioie e difficoltà, hanno superato ogni ostacolo per rimanere fedeli al messaggio delle Beatitudini ed incarnare il Vangelo nel cuore del mondo. Così, assieme a tutta la Chiesa, noi rendiamo grazie al Signore, come lo facciamo celebrando la santa Eucaristia nel prefazio dei santi: « Nella loro vita ci offrirono un esempio, nell'intercessione un aiuto, nella comunione di grazie un vincolo di amore fraterno. Confortati dalla loro testimonianza, affrontiamo il buon combattimento della fede, per condividere al di là della morte la stessa corona di gloria ».

Ciascuno di noi ha la sua vocazione particolare, come ricordava Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptor hominis*. E l'esempio dei santi, nella sua stupefacente e ricca diversità, ci mostra quanti uomini e donne, come noi impastati della stessa fragile argilla umana, hanno saputo, ognuno secondo la sua

particolare grazia, essere testimoni viventi del vangelo ed autentici segni del Regno di Dio. Quale esempio per noi, e quale sprone! Il concilio ecumenico Vaticano II ce lo ricorda con forza nella sua Costituzione sulla liturgia, promulgata il 4 dicembre 1963: « In Maria, la Chiesa ammira ed esalta il frutto più eccelso della Redenzione, e come in una purissima immagine contempla con gioia ciò che essa, tutta, desidera e spera di essere... Negli anniversari dei santi la Chiesa proclama il mistero pasquale in quei santi che hanno sofferto col Cristo e che sono glorificati con lui, e ne propone ai fedeli gli esempi che, per il Cristo, li attirano al Padre mentre per i loro meriti essa ottiene la grazia di Dio ».

La nostra Chiesa è la Chiesa dei santi. Il concilio ricorda con insistenza la vocazione universale di tutti i figli di Dio e Paolo VI è in sintonia quando dice: « La Chiesa ha bisogno di santi, ed anche il mondo ne ha bisogno » (discorso all'udienza generale del 7 luglio 1965). San Francesco di Sales diceva, con una graziosa immagine, che tra il vangelo ed i santi c'è un rapporto simile a quello esistente tra la musica notata e la musica cantata: la Chiesa non è un'idea astratta, ma una realtà vivente. Paul Claudel, il convertito di Notre Dame, lo proclamava con fede: « Tutti i santi, tutti gli angeli sono nostri. Possiamo servirci dell'intelligenza di san Tommaso, del braccio di san Michele e del cuore di Giovanna d'Arco e di Caterina da Siena... L'eroismo dei missionari, l'ispirazione dei dottori, il genio degli artisti, la preghiera fervente delle clarisse e delle carmelitane, è come se fossimo noi, siamo noi! ».

Segni e riferimenti sulla nostra via, i santi di ieri e di oggi ravvivano in noi l'appello del vangelo a seguire il Cristo. Avremo dunque modo di esser grati ad Agnès Richomme di presentarci questi compagni di strada nella verità della loro umanità e nella singolarità del loro itinerario spirituale. Leggendola, non siamo posti di fronte ad uno spettacolo esteriore, ma siamo guidati ad un'avventura tutta interiore, la stessa alla quale il Cristo chiama ciascuno di noi, oggi.

Card. PAUL POUPARD

CARD. GIUSEPPE SIRI, *Il Sacerdozio Cattolico,* 1: Lettere pastorali e studi sulle vocazioni, i seminari, i seminaristi e sul sacerdozio - Giardini Ed., Pisa 1986, p. 326.

*Il prete oggi - Il prete in discussione - C'è un domani per il prete? - Il prete nella società secolarizzata - nell'era postcristiana,* e via di questo passo. I titoli sui quali, da oltre venti anni, sta cimentandosi una pseudoteologica saggistica, attenta ai rilevamenti statistici e relative deduzioni storicistiche e sociologiche, nonché pedissequamente ossequiosa alla « voce del padrone » assai più che ai dati della Rivelazione ed al Magistero, si rincorrono a mozzafiato. Il povero prete vien cucinato in tutte le salse tranne che nella sua, l'unica che possa esaltarne la sapida presenza anche al palato raffinatissimo della società contemporanea. È pertanto difficile che un lettore, non sufficientemente immunizzato da specifica formazione teologica, sia in grado di sottrarsi allo stravolgimento sistematico di un'istituzione come quella del sacerdozio cattolico; e non è raro nemmeno che gli stessi preti rimangano stranamente abbarbagliati dai luccichii di pseudo scientifiche analisi riguardanti una solfa ormai consunta: la solitudine, i vuoti umani, l'abbandono, i diritti personali, l'anacronismo del prete.

Dire: « di tutto ciò nemmeno l'ombra » ne *Il Sacerdozio Cattolico* del card. Siri, è del tutto superfluo, ma non sarebbe del tutto obiettivo. Si dà il caso che tutto ciò abbia trovato accesso anche nelle pagine dell'eminente Porporato; ma con ben diversa sensibilità e ben altri intendimenti. Tutto ciò, infatti, ha trovato accesso nelle pagine che stiamo esaminando, non com'espressione d'una *nouvelle vague* teologica, protesa alla dissacrazione e demolizione dei più augusti valori cristiani, e nemmeno come vascello fantasma sull'onda malsicura e perigliosa d'una discutibile, ma supponente scienza (la sociologia, p. es., e la psicologia), ma come un fenomeno di « mimetizzazione », come morbo letale « di contagio dilagante », del quale il card. Siri addita le cause e contro il quale saggiamente predispone la terapia: direzione spirituale, esame di coscienza, meditazione quotidiana, abbandono di sé a- ed in Dio.

Saggiamente. Non l'ho detto a caso. Tutto in realtà è saggio in queste pagine. Anche ciò che non dicono: p. es. il significativo silenzio sulla tanto strombazzata crisi del prete. Il discorso infatti è di preferenza positivo; talvolta è *theoria* nel senso etimologico della parola, contemplazione, trasporto verso le bellezze ineffabili della realtà e della vita sacerdotale. Conosce certo le zone umbratili, sa bene quali siano le sabbie mobili nelle quali può dibattersi un prete, non ha bisogno che qualcuno gli ricordi che, sì, anche il prete può cadere in tentazione e conoscere come sa di sale la disperazione; ma la saggezza del card. Siri parla di gioia ed inneggia alla perenne giovinezza, alla paternità spirituale, alla fecondità anche sociale del prete, all'efficacia della sua singolare testimonianza. Certo, non per chiudere cinicamente gli occhi dinanzi ai pericoli che incombono anche sull'« homo Dei » (*2 Tm* 3, 17): il denaro, la mondanità, il conformismo, il compromesso, il « mimetizzarsi » insomma. Ma per sottolineare la realtà soprannaturale che il prete è chiamato ad incarnare e che già lo caratterizza per la grazia dell'ordinazione; per elencargli i mezzi soprannaturali della sua perseveranza; per dipingerlo come imitatore di Cristo, maestro di virtù e di verità, operatore di salvezza; per esaltarne la fedeltà e la coerenza, il riserbo, la comunione con Dio e con i fratelli, l'impegno apostolico, il corredo delle virtù tipicamente sacerdotali.

Siamo dunque di fronte ad un libro di portata non comune. I precedenti accenni escludono che si tratti d'un'arida trattazione. Nulla anzi è meno arido di queste pagine. La loro stessa genesi, del resto, le sottrae all'alea dell'aridità e dell'astrattismo... Si tratta di lettere pastorali per le vocazioni, i seminari, i seminaristi (1ª parte), e di studi sul sacerdozio (2ª parte) ripresi per lo più ancora da lettere pastorali o da altri interventi dell'em.mo Porporato al clero ed ai seminari della sua arcidiocesi genovese.

Come si vede, il tema del sacerdozio, che pur resta sempre sullo sfondo come il motivo unificante e il punto di confluenza di tutte le sollecitudini pastorali di Sua Eminenza, non è l'unico. È giustamente accompagnato e contornato da altri temi, del resto anticipati al lettore dal sottotitolo. Son quelli verso i quali un pastore indirizza di preferenza la sua attenzione e preoccupazione, convinto che il cuore e il domani della sua diletta diocesi è il seminario.

Testimonianza inequivocabile di tale convinzione son tutti gli undici scritti della 1ª parte ed alcuni di essi in special mo-

do, a incominciare dal primo (*Le vocazioni*) che è un coinvolgimento di tutti i sacerdoti, anzi dell'intera comunità diocesana nel benemerito impegno d'accendere « nuove lampade nel santuario di Dio ». E come non riconoscere che la giustificazione del seminario minore ha un'importanza se non decisiva, certo ingigantita dal clima di diffidenza nel quale una falsa pastorale lo avvolse subito dopo il Concilio? C'è una nota ch'emerge sulle altre in quasi tutti gli scritti della 1ª parte, ma specialmente in *L'impegno della Chiesa locale per le vocazioni, La fede del seminarista e il clima generale della Chiesa e del mondo, I traguardi*; è la nota d'un sano ottimismo che guarda con fiducia e con amore all'ideale, senza disattendere il realismo delle condizioni generali, dei difetti naturali, dell'età, delle inclinazioni, e di tutte quelle difficoltà con cui deve fare i conti un'accorta pedagogia seminaristica.

Ho usato di proposito la parola pedagogia. E la ragione è che tutto il volume risponde ad un chiaro intento pedagogico. La sua 1ª parte, anzi, è pedagogia nel senso più rigoroso del termine: è scienza ed arte dell'educazione, che ha per oggetto l'alunno del seminario e per fine la sua formazione *umana, spirituale, ecclesiastica.*

Umana, anzitutto. Non perché sia la più importante, o perché esaurisca la finalità d'una pedagogia così specifica qual è quella seminaristica; ma perché costituisce la base necessaria agli sviluppi futuri, e perché il traguardo da raggiungere è quello di costruire un uomo nella sua pienezza ed integrità, non un manichino. Di codest'uomo il card. Siri tratteggia con non celata partecipazione una fisionomia levigata, smussata, aggraziata, liberata insomma dalle angolature troppo pronunciate della pigrizia, dell'invidia, della diffidenza, della credituloneria, ma aureolata ed impreziosita da un insieme di virtù quali la sincerità e lealtà, la costanza, la fedeltà, la coerenza, il coraggio, la generosità. Nello sviluppo di tale riflessione, interessanti si rivelano ed acute le osservazioni sul temperamento, sui suoi condizionamenti, sui suoi difetti e le sue tonalità, sulla timidezza, l'emotività, la simpatia e l'antipatia, sulla necessità di un'educazione appropriata nei tempi e nei modi, perché la formazione umana integrale volga a buon fine anche le più sfacciate o le più riposte pulsioni temperamentali. Né meno interessante è l'invito ad assumere fin dalla giovane età l'abito di quel tratto garbato che, domani, darà tanta efficacia e credibilità alla parola ed all'azione del prete. Poiché l'edificio soprannaturale esige una solida base naturale di supporto, l'em.mo

Autore insiste non poco sulla formazione umana del futuro ministro. Lo impegna in una severa, ma graduale ginnastica dello spirito e del carattere, per estirpare oggi difetti che domani sarà difficile signoreggiare e neutralizzare. Lo disincanta dal fascino del sogno, per « inchiodarlo » alla realtà del terribile quotidiano. Lo vuole fin d'ora « allenato » alle future battaglie per preparare con Paolo e secondo le attese della Chiesa che è a Genova l'« homo Dei ad omne opus bonum instructum » (*2 Tm* 3, 17). Lo guida nei meandri fascinosi e tremendi della libertà, per indurlo alla gioia dell'obbedienza, o in quelli non meno fascinosi e tremendi del sapere, ma prevenendone il dubbio sistematico, lo sterile problematicismo, la corrosiva ipercritica, il vuoto dell'idealismo.

È peraltro normale che la sollecitudine pedagogica del Pastore genovese si fissi poi sui 4 pilastri della formazione morale e spirituale del candidato al sacerdozio: l'*obbedienza* che definisce uno dei più grandi tesori della Chiesa; la *preghiera* che, nelle sue varie articolazioni e forme, è il sole della vita sacerdotale, alla luce del quale perde ogni attrazione la *fascinatio nugacitatis* (Sap *4, 12*) *e diventa un punto d'impegno la difesa della verità, della giustizia e della stessa disciplina ecclesiastica; la* direzione spirituale *per la decodificazione* dell'anima, per combatterne le stasi o i disorientamenti, per infondervi un sempre più pronunciato senso di Dio; la *liturgia* per portare nel cuore del seminarista e nell'ambiente stesso del seminario l'eco del Cantico eterno.

La 2ª parte del volume, come ho già accennato, è più direttamente dedicata al sacerdozio e al prete. Il discorso procede in due direzioni: non contrapposte né parallele, ma confluenti sul comune traguardo dell'ansia pastorale che le ha pure suggerite: l'una è quella della riflessione teoretica, quasi a modo di trattato; l'altra è quella che traduce il valore teorico nella immagine concreta del prete e ne tratteggia i lineamenti essenziali. In effetti, han qualcosa del trattato *de ordine* i seguenti scritti: *Il buon pastore - Il sacerdozio e il culto del Signore - Il sacerdozio secondo il Vangelo - Sacerdozio necessario e insostituibile - L'immutabile sacerdozio.* Sono invece istantanee che ritraggono il prete nel suo essere e nel suo dover-essere questi altri scritti: *I complessi d'inferiorità - Non mimetizzarsi - Il domani dei giovani sacerdoti - L'abito ecclesiastico - La paura.* Ne esce fuori un affresco di rara bellezza ed efficacia.

Mi riferivo, iniziando, al coro di quanti insistono su un'irreversibile crisi d'identità sacerdotale e stentano a trovare una

adeguata collocazione all'*homo Dei* nella città secolare. Costoro, sociologi e psicologi più o meno togati, scrittori di vasta risonanza o poveri untorelli della penna, teologi che san tutto (se lo sanno) di Heidegger e magari di Rahner, ma da tempo han lasciato alla polvere le grandi *Summae* medievali, sono invitati a degnar d'uno sguardo le pagine di Sua Eminenza. L'onestà li indurrebbe certamente o alla ritrattazione o alla correzione delle loro idee. Ma son soprattutto i preti, ed ovviamente quelli di Genova prima d'ogni altro, i destinatari privilegiati del libro in esame. I preti, nei quali l'ordinazione ha inciso la *sphraghìs* dello Spirito Santo unitamente al carattere sacerdotale di Cristo, leggendo e meditando le pagine di questo prezioso volume, sussulteranno ancora del giubilo che li avvolse il giorno della loro prima Messa, e sentiranno risvegliarsi la grazia di Dio conferita loro dall'imposizione delle mani del Vescovo (cf. *2 Tm* 1, 6), e si convinceranno agevolmente che c'è un'unica irreversibilità nella loro vita: quella che fissa il prete in Dio, ponendolo (come ben dice Sua Eminenza) « dalla parte » di Lui; e c'è un solo pericolo: quello di far velo a Dio con l'opacità della propria esistenza; e c'è una sola gioia, incontenibile e pur colma di responsabilità tremende: quella d'essere « dalla parte » dei fratelli nella misura stessa del loro esser « dalla parte di Dio », trasparente di Lui agli occhi di loro.

Da qui tutta una serie di annotazioni e precisazioni sulla grandezza del prete, sulla compattezza granitica della sua figura, sulla sua missione, sulla sua feconda paternità, all'unica condizione che viva in pienezza il suo sacerdozio, conformandosi a Cristo, in comunione col Vescovo, distaccato dal mondo ma votato alla sua salvezza, portatore della grazia, angelicamente casto per esser capace d'accendere in tutti la nostalgia del cielo, evangelicamente povero anche nel maneggiare per ministero ingenti somme di denaro, severo con se stesso e teneramente comprensivo con gli altri, soprattutto con i lontani e i più bisognosi.

Quella del card. Siri non è una fiacca ripetizione di dottrine del passato, anche se, nella vita della Chiesa, il passato è garanzia del presente e annuncio del futuro. Chi sospettasse di trovare nelle pagine del Cardinale l'eco più o meno sbiadita o burocratica d'insegnamenti inattuali, si disilluda, non solo perché son pagine che nascono dalla- e per la vita d'una Chiesa particolare, ma anche perché la loro attualità è testimoniata

e confermata da un provvido travaso del vino vecchio negli otri nuovi del Vaticano II.

Tutti sanno che, dopo la sua celebrazione, il riferimento al Vaticano II funge non raramente da fisarmonica: s'apre e si chiude, s'allarga e si restringe a piacimento. È un riferimento puramente formalistico, una ricerca di credibilità a buon mercato. Si è così avuto un Vaticano II di facciata. Dico la verità: nulla m'indispone di più di codeste recite a soggetto! Non è il caso di questo volume né del suo em.mo Autore. Egli s'accosta al Concilio con lo sguardo limpido di chi sa cogliervi « il clima attuale » della Chiesa, con la fede di chi in quel clima riconosce il segno dell'intervento divino, con l'intelligenza e la buona volontà di chi vuole l'applicazione del disposto conciliare, ma non si strugge affatto, sotto la spinta d'un ingannevole *Konzils-Ungeist* a sostegno d'innovazioni inconciliabili col Vaticano II e dal medesimo formalmente rifiutate, per un Vaticano III e forse anche IV, visto che non devon porsi limiti alla divina Provvidenza.

Ecco perché, in questo volume, i documenti conciliari vengon non solo recensiti ma anche rivendicati alla loro peculiarità di fondo, per ciò che non dicono, che non possono né vogliono dire, e per ciò che invece dicono e che qualcuno preferirebbe non dicessero, vale a dire per la continuità d'un Magistero che, se pur assume inflessioni nuove in armonia al nuovo clima della Chiesa, si ricollega con il Vaticano I, col Tridentino, con tutti gli altri concili, con il Magistero cioè d'ieri e di sempre.

Tutto, dunque, senza increspature? Sarebbe auspicabile. Per un testo così bello, sarebbe doveroso. L'acribia del recensore deve fare i conti con la prudenza e la carità, ma deve pur dire che, qua e là, ha incontrato qualche motivo di non piena soddisfazione. Nulla da eccepire sul decoro della veste tipografica, con la sua classica copertina, la consistenza della carta, la nobiltà dei caratteri: tutto ciò costituisce il vanto dell'insigne editore. Ma la solerzia dell'infaticato curatore non è bastata ad evitare noiosi refusi che l'*errata corrige* finale bilancia, ma non sopprime. Intendiamoci, la cosa né sorprende più di tanto, né scandalizza. Fa parte non solo della fallibilità umana, ma anche di questa nostra stagione che vive i suoi giorni in costante accelerazione e non ha il tempo per le necessarie verifiche. È ovvio che se fosse stato possibile sottrarre il testo dell'em.mo Autore a siffatti trabocchetti, sarebbe stato meglio, specie là

dove il refuso fa nascere il desiderio del confronto con l'originale. Ma l'importanza del dettato e la sua forza suasiva son tali da immergere il lettore, al di là di tutte le imperfezioni redazionali, in un'onda di reazioni gioiose, per le quali il dir grazie a Sua Eminenza ed a chi si è fatto generoso tramite della sua comunicazione, è il meno che si possa fare.

BRUNERO GHERARDINI

C. TIBILETTI, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, in « Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata », 15 - G. Bretschneider Ed., Roma, 1983, pp. 260.

Il volume di C. Tibiletti, uscito in seconda edizione nel 1983 (la prima era apparsa nel 1969) (*), rivela già nel titolo l'ampiezza della ricerca che, pur impostata fondamentalmente sull'analisi del « Simposio » di Metodio di Olimpo, proprio per giungere ad una esatta interpretazione si allarga in un orizzonte ben più vasto, che parte dalle *Teorie di moralisti pagani sul matrimonio* (cap. I, pp. 27-48); comprende *Clemente Alessandrino e Tertulliano* (cap. II, pp. 49-93), con due appendici sullo *Stoicismo di Atenagora* e l'*Ascetismo di Marciano* (pp. 94-98); abbraccia *L'ambiente culturale cristiano riflesso nel « Simposio » di Metodio* (cap. IV, pp. 99-133) e termina con *Metodio di Olimpo* (cap. V, pp. 134-195).

È sufficiente dare una scorsa all'*Indice generale* (pp. 215-217) per rendersi conto della vastità ed insieme completezza

(*) Rispetto alla prima edizione, il cui testo è rimasto immutato, la seconda ha aggiunto come *Appendice* tre articoli, già comparsi in « Augustinianum » nel 1977, 1978 e 1979: *Matrimonio ed escatologia: Tertulliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino* (pp. 217-234); *Nota teologica a Paolino di Nola* (pp. 235-241); *Ascetismo e storia della salvezza nel « De habitu virginum » di Cipriano* (pp. 243-254).

dello studio, che difficilmente potrebbe essere riassunto nei suoi singoli capitoli, poiché ciascuno di essi rappresenta il risultato di un'indagine ampia e difficile, espresso in forma estremamente sobria e chiara (per fare un esempio, l'ambiente culturale riflesso nel « Simposio » di Metodio, oggetto del cap. IV, è ricostruito in base all'analisi di Ieraca, del Montanismo, degli Atti apocrifi di Pietro, di Tommaso, di Paolo e Tecla, dell'Epistola II di Clemente, dello ps. Matteo; del concetto di « femina » in Origene, Tertulliano, nelle Omelie pseudoclementine, nel Vangelo secondo gli Egiziani, in Giulio Cassiano ed in determinati ambienti eretici ed eterodossi contemporanei al « Simposio »).

Alcuni punti tuttavia meritano di essere segnalati come i motivi fondamentali che si ripresentano nei vari autori e costituiscono, a mio parere, la novità dell'indagine del Tibiletti, in un campo già di per sé ampiamente sfruttato, come indica la vasta bibliografia delle pagine 197-200.

Anzitutto l'affermazione « biblica » del valore positivo del mondo, in opposizione al dualismo greco che lo oppone a Dio: « Questo dualismo greco non corrisponde al pensiero biblico, secondo cui Dio tutto ha creato; tutto è buono, compreso il corpo con le sue funzioni. Nella Bibbia l'opposizione del mondo a Dio non è di ordine ontologico, bensì morale; onde il mondo, la materia, non distolgono, di per sé e per principio, da Dio. Il matrimonio e il suo uso non contaminano; l'opposizione tra continenza e unione coniugale non è quella che vi è tra puro e impuro » (pp. 20-21). « Nell'Antico Testamento la vita coniugale è considerata una realtà complessa, in cui non si separano elementi che una mentalità moderna è solita distinguere. In Israele la procreazione era vista nella prospettiva molto più ampia dell'amore coniugale. Non sembrano nel vero quanti... pretendono che nel giudaismo il matrimonio miri solo alla procreazione, e trascuri l'intima unione tra uomo e donna » (p. 59, n. 56 della pag. prec.). « Nel Nuovo Testamento la castità è una delle virtù comandate, ma non la principale; la verginità, poi, è bensì superiore alla condizione matrimoniale (*I Cor*, 7, 38), ma non è obbligatoria, e coesiste accanto al matrimonio... La preminenza sulle altre virtù spetta, caso mai, alla carità (*ágape*). Secondo *Mt.* 22, 40 il primo e grande comandamento è l'amor di Dio; il secondo, simile al primo, è l'amor del prossimo... L'amore, e non la castità, è vincolo di perfezione (*Col.* 3, 14)... » (p. 111, n. 77). « Le esitazioni di Paolo sul matrimonio non sono dovute al timore che esso distragga il cuore,

quasi ci sia contraddizione tra affetto coniugale ed esigenze cristiane, ma al pericolo che il matrimonio degeneri in affare mondano e faccia considerare piacere, fortuna, onori della famiglia come scopi supremi » (p. 66, n. 99). « Fonte della salvezza... è la fede soprannaturale in Dio, la quale deve accompagnarsi alle opere buone, ed è congiunta con l'amore di Dio o carità. Non vi è alcun riferimento esplicito a castità o verginità, che, al pari di molte altre virtù, rientrano nelle opere buone » (p. 167, n. 252, dove si esaminano vari passi paolini a confronto con testi di Metodio). « Nei primi secoli il matrimonio dei cristiani resta una realtà terrena, secolare, sia pure destinata ad essere vissuta con spirito cristiano. La santità del matrimonio era radicata semplicemente nel battesimo. Nelle nozze i fedeli seguivano la stessa procedura dei pagani; la Chiesa non esercitava alcuna giurisdizione, trattandosi di un affare familiare e civile. La sacramentalità del matrimonio si chiarisce solo nei secoli XI-XIII » (pp. 67-68, n. 104).

Clemente Alessandrino invece afferma chiaramente nel *Pedagogo* II 10, 83, 1 (citato a p. 49): « Per quelli che sono sposati scopo è la procreazione; fine la prole, come anche al contadino causa del gettare la semente è il pensiero per il suo nutrimento, fine della coltivazione la raccolta dei frutti »; e negli *Stromati* III 7, 58, 2: « Colui che in vista della procreazione si è sposato, deve esercitare la continenza, così da neppure desiderare la sposa, che egli deve amare spiritualmente, attendendo alla procreazione con volontà santa e casta » (p. 56).

« Il giudizio di Tertulliano sul piacere nel matrimonio è improntato allo stesso ascetismo che ispira Clemente di Alessandria... Tra i cristiani le relazioni matrimoniali si giustificano solo in quanto necessarie per la procreazione, e devono essere guidate dalla moderazione, come cosa che si svolge sotto lo sguardo di Dio. L'esperienza insegna a Tertulliano che l'astensione dalle relazioni coniugali si risolve in un vantaggio spirituale, in una maggiore vicinanza a Dio. Di qui una mal celata diffidenza anche per le legittime relazioni matrimoniali » (p. 77).

Per gli *Atti di Paolo e Tecla* « la norma di *I Cor.* 7,29 (*Chi ha moglie, sia come non l'avesse*) è intesa come se il marito dovesse isolarsi dalla moglie, e la moglie dal marito... L'ideale del "conservare pura la carne" sottintende il concetto che la unione matrimoniale sia contaminazione e impurità fisica » (p. 109).

Il Tibiletti non esita a dichiarare — e a dimostrare con ampie citazioni — che tale misconoscimento del valore positivo del matrimonio in questi e in vari altri autori cristiani, in contrasto col pensiero dell'Antico e del Nuovo Testamento, è dovuto all'influenza della filosofia classica che accentuava il dualismo Dio-mondo e, conseguentemente, quello anima-corpo: « Per Platone l'uomo non è anima e corpo, ma solo anima. Si ricordi il Socrate del *Fedone*, che identifica se stesso con l'anima sua; onde il corpo è ritenuto estraneo all'essenza dell'uomo... Ne consegue una svalutazione di tutto quanto appartiene alla sfera passionale e sentimentale » (p. 30); « Seneca riconosce al piacere la sola funzione di servire alla procreazione » (p. 34); per Epitteto « il matrimonio è considerato solo come dovere, non come fonte di voluttà: se si avverte l'inclinazione al piacere, si deve agire in direzione opposta; il piacere è in ogni caso subordinato al dovere » (p. 41). È naturale quindi la conclusione: « Gli scrittori cristiani della metà del secondo secolo si sono formati nei circoli culturali e filosofici pagani; si rivolgono sovente (in particolare gli Apologisti) alle classi colte pagane; fanno propria la problematica dei pagani e, nel presentare il cristianesimo, si collocano dal loro punto di vista, assimilando le loro categorie di pensiero. Nulla di strano quindi se risentono l'influsso delle dottrine dei pagani » (p. 45), che « hanno in comune la visione del matrimonio come appartenente solo alla sfera del piacere e della passionalità » (p. 29), riscattabile unicamente con la più stretta identificazione tra unione coniugale e procreazione.

Tale concezione è presente anche in Metodio, che interpreta il noto passo di *I Cor.* 7, 1 (*È bene per un uomo non toccare donna*) in senso morale vincolante e, costretto ad indulgere alla debolezza umana, pur difendendo il matrimonio, considerato dal punto di vista biblico come collaborazione e cooperazione all'opera di Dio creatore, lo degrada in fondo a *remedium concupiscentiae*, un'attività consentita solo a chi è debole e non sa frenare la passione (p. 165 sgg.).

C'è tuttavia in Metodio un aspetto nuovo, che lo distingue nettamente da tutti gli altri scrittori cristiani e costituisce l'originalità del suo pensiero: il significato escatologico della verginità.

Matrimonio e verginità non devono essere visti unicamente dal punto di vista « terreno », ma come la fede in Cristo e nella

sua risurrezione suggerisce ad ogni credente, per il quale nella vera « vita » dopo la morte «coloro che sono stati giudicati degni di aver parte di quel secolo e della risurrezione dai morti non prendono moglie né marito: infatti non possono più morire, perché sono come angeli e sono figli di Dio essendo figli della risurrezione » (*Luca*, 20, 35-36). « Il problema della verginità e del matrimonio deve essere considerato, nel cristianesimo, in questo contesto di idee. L'accettazione delle cose di questo mondo, come il matrimonio, è condizionata dalla valutazione che si fa del mondo stesso, come di cosa buona e creata da Dio, ma provvisoria. Onde il matrimonio mantiene la sua validità in quanto il mondo sussiste tuttora; viceversa non è più di attualità nella misura in cui è creduta imminente la fine dei tempi... La verginità è pertanto uno dei "tipi" della vita futura; uno dei "segni" dell'età escatologica; ha valore e significato profetico. Siccome l'età ultima è iniziata, ma non conclusa, sarà comprensibile l'anelito, in alcuni scrittori, all'attuazione anche di questo aspetto dell'età escatologica. Quanto più sarà vissuta e sentita la presenza di questa età, tanto più sarà forte l'anelito alla vita verginale. Quando invece si ponga più l'accento sul valore del mondo presente (mai smentito nel pensiero biblico, essendo il mondo opera di Dio e divino l'ordine di moltiplicarsi sulla terra), e sia ritenuta lontana la *parusia*, tanto più sarà giudicata attuale l'istituzione del matrimonio, nonostante che esso appartenga alla categoria delle cose di questo mondo, imperfetto, provvisorio, destinate a sparire. Da queste considerazioni appare come nel cristianesimo la questione del matrimonio, non meno di quella della verginità, non sia di natura esclusivamente morale. Essa si configura ed acquista il dovuto rilievo in un contesto cosmico e soprattutto escatologico: è inserita nella storia della salvezza, e collegata agli ultimi destini dell'uomo. Pertanto interessa non tanto il singolo individuo, ma la umanità intera » (pp. 25-26).

Anche in questa concezione escatologica della verginità il Tibiletti ammette la presenza di elementi attinti dalla filosofia classica, in particolare da Platone, le cui categorie di realtà e imitazione della realtà si intrecciano con i concetti biblici di « tipo » e « antitipo », ossia di simbolo e realtà simboleggiata (cfr. pp. 151-154). Ma « l'impazienza escatologica » di Metodio (p. 179), che è il riflesso della sua viva fede in Cristo, fa sì che la verginità venga da lui liberata da ogni residuo di terreno e disumano ascetismo, per acquistare la sua vera dimensione nella realtà soprannaturale dell'amore, *agape*, di Dio e del prossimo, che la ispira (cfr. p. 116 e 155).

Solo in questa prospettiva, genuinamente cristiana, deve essere visto e risolto, il problema della verginità, che troppo spesso rischia oggi di essere inquadrato in una visione esclusivamente « terrena », prescindendo dalla fede che ne è l'indispensabile fondamento; e nella luce della stessa fede deve essere visto il matrimonio, la cui realtà « terrena » si spiega e si attua perfettamente, come Paolo insegna (*Efes.* V, 22-32) nel grande mistero dell'intima unione di Cristo e della sua sposa, la Chiesa.

ALDO CERESA-GASTALDO

**QUADRIVIUM EDIZIONI**
**Via XII Ottobre, 14**
**GENOVA**

CATECHISMO CRISTIANO DEL LAVORO, *Anno della Catechesi per il mondo del Lavoro*, Genova 1981, pagg. 64, lire 3.500.

Dio e la Creazione ...;
La società ...;
La famiglia ...;
Il lavoro ...;
Il lavoro nel piano divino ...;
La evoluzione del lavoro ...;
L'ascetica del lavoro ...

Agli Abbonati di « Renovatio », sconto del 20%

# ;OMBRA DI FREUD

i Luigi Guglielmo Rossi

*parte XXI)*

## . L'AUTENTICA TRADIZIONE DEI PADRI ALLE BASI DEL MAGISTERO

### ulogio e l'agnoetismo

Giova rivedere i dati patristici.

Diciamo subito che furono gli eretici, dall'arianesimo all'agnoetismo dei temistiani, ad escludere in Cristo uomo la perfettissima scienza.

Nel III secolo, antagonisti di Ario, che negava la divinità del Verbo, n nucleo di Padri — non ancora edotti in forma inequivoca riguardo ll'unione ipostatica e ai relativi corollari attinenti la umanità di Gesù – attribuirono *tatticamente* al Cristo uomo l'ignoranza storica del Giuizio, che l'arianesimo addebitava al Verbo.

Nel secolo VI Temistio, diacono della Chiesa di Alessandria, riproose la vecchia opinione di quei Padri, ormai desueta, accantonata dai ertili sviluppi dell'*intellectus fidei*. L'affiancarono i seguaci di Nestorio. n realtà Teodoro di Mopsuestia e Nestorio avevano, in tema di agnoeismo, preceduto Temistio.

Eulogio, patriarca di Alessandria dal 580 al 607, sfatò l'agnoetismo ppellandosi alla tradizione autentica dei Padri. Dell'opera di Eulogio, urtroppo, non disponiamo che di scampoli sparsi e d'una epitome in ozio (cfr. PG LXXXVI, 2937-64; CIII, 1081-83; FOZIO, *Bibl.*, cod. 182 08, 225, 226, 227, 230; dieci brani in *Doctrina Patrum de Incarnatione erbi*, ed. F. Diekamp, Münster 1907).

Eccone i fulcri:

a. L'ignoranza di Gesù circa il giorno del Giudizio è di carattere economico. L'uomo Cristo, Verbo di Dio, lo conosce, ma di scienza salutifera impedisce quindi di svelarlo agli uomini.

b. Perfettissima la scienza di Cristo uomo, richiesta dall'unione ipostatica, adegua contenuti, valori e scopi dell'Incarnazione redentrice, copre la storia e il cosmo: « Confiteor tibi, Pater, Domini caeli et terrae.. *Omnia* mihi tradita sunt a Patre meo » (Mtt. XI, 27-28; cfr. Gio. V, 19-30)

c. Perfettissima già all'esordio di vita. Non denuncia progressi se non per linee esterne, a livello di scienza empirica, in termini pedagogici e didattici. « Ingrediens mundum dicit: hostiam et oblationem noluisti. Corpus autem aptasti mihi... Tunc dixi: ecce venio, *Deus*, ut faciam voluntatem tuam » (Ebr. X, 5, 7). Già all'esordio di vita Cristo sa chi è e cosa è venuto a compiere. A *Dio*, in quanto uomo, non al Padre, si rivolge — *obediens usque ad mortem* — il Verbo umanatosi. Il binomio scienza-coscienza, ambedue sincrone e sintone, inalvea il massimo di perfezione nell'anima di Gesù all'atto e sull'arco della concezione virginea: « Verbum caro factum est et habitabit in nobis *plenum gratiae et veritatis* » (Gio. I, 14).

d. L'opinione dei Padri del III secolo, di cui s'avvalgono i temistiani in tema di agnoetismo, ottemperò a scaltri e sottili « tatticismi » di metodo sì da espungere con più efficacia l'arianesimo.

e. La Kenosi del Verbo umanatosi non concerne se non le infermità corporee e i loro contraccolpi nell'anima, l'immane soffrire, acuito da una perfettissima scienza, che crocifisse di continuo la psicologia dell'uomo Cristo.

Non sempre Eulogio scevera l'onniscienza del Verbo, ch'è scienza di Dio e non ha limite, dalla perfettissima scienza di Cristo uomo che, pur in vetta all'essere creato, ha nondimeno un limite, a finitudine o creaturalità dell'umana natura. Adombra il divario laddove è in causa l'anima di Gesù.

## Il Magistero di S. Gregorio Magno

Magistero ufficiale, l'epistola 39, *Sicut aqua frigida*, di Gregorio Magno ad Eulogio, approvandone incondizionatamente la dottrina, vi additò l'autentica Tradizione dei Padri. E la sancì. Ricco di indefettibili sviluppi, in lievitante gestazione, l'« intellectus fidei » assurgeva a « dottrina cattolica ».

Le argomentazioni di Gregorio Magno dipanano e precisano l'esege- di Eulogio in Mc. XIII, 32.

« Quisquis — leggiamo — nestorianus non est, agnoita esse nulla- nus potest... Scriptum est: "Sciens *Jesus* quia omnia dedit ei Pater in anus" (Jo. XIII, 3). Si *omnia,* profecto et iudiciii diem et horam ».

Gesù è qui l'unigenito Figlio *in quanto uomo,* e cioè in funzione di enosi: « Ante diem festum Paschae, sciens Jesus quia venit hora eius t transeat ex hoc mundo ad Patrem... coepit lavare pedes discipulo- um » (Ib., 1, 5).

L'olocausto del Golgota, oggetto di egual perfettissima scienza, e la avanda dei piedi, plastico simbolo d'un tal olocausto, lo dimostrano a uoco.

Semmai l'ignoranza circa l'ultimo Giudizio s'imputa al Cristo *uti niversaliter homo,* a titolo di rappresentazione ontica e giuridica del- 'umanità, l'uomo archetipo che fa le veci di ciascuno di noi, non già il Cristo *uti Caput hominum,* che infeuda la storia e il cosmo.

« De eo... quod scriptum est, quia "diem et horam neque Filius ne- que angeli sciunt" (Mc. XIII, 32), omnino recte vestra sanctitas sensit, quoniam non ad eumdem Filium iuxta hoc quod *caput* est, sed ixta *corpus eius* quod nos sumus, cetissime est referendum. Qua de re multis n locis... Augustinus eo sensu utitur ».

Gesù conosce il giorno e l'ora dell'ultimo Giudizio non « *ex* » *sua psius natura humana,* attraverso i poteri congeniali all'anima, ma « *in* » *ua ipsius humana natura,* per via di celesti lumi irradiativi dal Verbo.

I celesti lumi, al di là d'una scienza empirica, propria degli uomini, d'una scienza infusa, propria degli angeli, sottendono la vision bea- ifica:

« Unde et Pater solus dicitur scire, quia consubstantialis et Filius ex ius natura, qua est super angelos, habet ut hoc sciat, quod angeli igno- ant. Unde et hoc intelligi subtilius potest, quia incarnatus Unigenitus factusque pro nobis homo perfectus, *in* natura quidem humanitatis no- vit diem et horam iudiciii, sed tamen hunc non *ex* natura humanitatis novit. Quod ergo ipsa novit, non ex ipsa novit, quia Deus homo factus diem et horam iudicii per deitatis suae potentiam novit... Itaque scien- tiam, quam ex humanitatis natura non habuit, ex qua cum angelis crea- tura fuit, hanc se cum angelis, qui creaturae sunt, habere denegavit. Diem ergo et horam iudicii scit Deus et homo; sed ideo quia Deus est homo ».

Le interrogazioni di Cristo non innuiscono ignoranza di sorta (cfr. Mc. V, 9, 30; VI, 38; IX, 20; Gio. XI, 34; VI, 5 etc.).

Suonano sul labbro del Maestro in chiave di magistero, validi ausi lii di catechizzazione dei discepoli, ligie a criteri pedagogici e didattici saggi perspicui d'un metodo maieutico.

Inducono ed incentivano, nell'uditorio, la consapevolezza di respon sabilità impellenti. Dio stesso interrogò Adamo: « Dove sei? », e chiese a Caino: « Dov'è tuo fratello Abele? ». Il che non certo a motivo d'i gnoranza:

« De eo autem loco, in quo mulieribus de Lazaro dicit: "Ubi posuit eum?" (Jo. XI, 34), ipsa specialiter sensimus, quae sensistis, quia si negant scisse Dominum, ubi fuerat Lazarus sepultus, atque ideo requisisse, procul dubio compelluntur fateri quia nescivit Dominus, in quibus locis se Adam et Eva post culpam absconderant, cum in paradiso dixit: "Adam, ubi es?" (Gen. III, 9), aut cum Cain corripit dicens: "Ubi est Abel frater tuus?" (Gen. IV, 9). Qui, si nesciebat, cur protinus adiunxit: "Sanguis fratris tui de terra clamat ad me" (Ib., 10)?».

Lo stile biblico di Dio, che usò il linguaggio degli uomini, da cui emerge non di rado un'apparente ignoranza, è lo stile di Cristo, Verbo umanatosi:

« Dicit quoque et aliud, quod de eodem Filio possit intelligi, quia omnipotens Deus aliquando more hominum loquitur, sicut ad Abraham dicit: "Nunc cognovi quia times Deum" (Gen. XXII, 12), non quia se Deus tunc timeri cognoverit, sed quia tunc eumdem Abraham fecit agnoscere, quia Deum timeret. Sicut enim nos diem laetem dicimus, non quod ipse dies laetus sit, sed quia nos laetos facit, ita et Filius nescire se dicit diem iudicii, quem nesciri facit, non quod ipse nesciat, sed quia hunc sciri minime permitta » (Dz. 248, *o.c.*).

### Pietra miliare d'una Tradizione viva

La Cattedra di Gregorio Magno suggella dunque la soluzione ortodossa.

All'atto di evincere la Tradizione autentica, registra, nonché la consentaneità di fondo dei Padri greci coi Padri latini, l'assenso di tutta la Chiesa. « Ubi Petrus, ibi Ecclesia ».

Di volta in volta, agli incroci di perentori impegni dettati da una maturità acquisita, il Magistero compendia ed esplica la fede del popolo di Dio, feconda l'insufflazione dello Spirito di Verità, che non dà requie al passo dell'*intellectus fidei* e del *sensus fidelium*.

Al Magistero di Gregorio Magno si àncora, unanime e inconcussa, l'ininterrotta Tradizione di oltre 14 secoli sino all'Enc. « Mystici corporis » di Pio XII.

Tradizione viva, turgida di ulteriori sviluppi, espliciterà di prosie-
o la perfettissima scienza dell'anima di Gesù in vision beatifica e
ienza infusa, la rete dei vincoli mutui, dovizia di scambi armoniosi, i
pporti con la scienza empirica. «Ecclesia docens». «Ecclesia discens».

Che l'Ep. 39 emblematizzi la sintesi del Medio Evo è fuor di dub-
o. L'agostinismo e il misticismo di Gregorio sfiorano, se non scorgono,
vision beatifica nell'anima di Cristo. Se a erudirlo in materia fu il
escovo d'Ippona, le sue opere, peraltro reiteratamente risalgono dalla
ntemplazione dei mistici in terra, scialbo ed effimero preludio, alla
sion beatifica degli eletti in Cielo, eternità d'un gaudio sommo, vita
i Dio in Dio, « facile ad faciem » (cfr. S. AGOST., *De diversis quaestio-
ibus*, LXXXIII, q. 65: PL XL, 59 ss.; *De peccatorum meritis et remis-
ione*, c. 31: PL XLIV, 144; *Contra Maxim.* II, 9, 1: PL XLII, 763. S. GRE-
ORIO MAGNO, *Moral.* V, 9, 50-51, 58, 65-66; VIII, 49; X, 13; XXIII,
9; XXX, 53; XXXI, 101; XXXIII, 43; *In Ezech.*, L. 1°, V, 12; L. 2°
I,8-18).

Discepolo di Agostino, S. Fulgenzio poteva scrivere:

« Durum est et a sanitate Fidei penitus alienum, ut dicamus *ani-
nam Christi* non habere *plenam* suae deitatis notitiam, cum qua natu-
aliter unam creditur habere personam » (*Ep. ad Ferrandum*, XIV, 3,26).

La perfettissima scienza, beatifica ed infusa, rifrazione dell'eterna
ce del Verbo umanatosi, in modo da evidenziargli Chi egli era e Cosa
a venuto a compiere: la vita trinitaria di Figlio in seno al Padre, l'u-
ione ipostatica, l'Incarnazione redentrice, la Kenosi.

Saturo di agostinismo e di misticismo, il Magistero di Gregorio Ma-
no lo intravide.

### la Sofronio e Massimo, eredi gli Scolastici, Tradizione unanime lungo i ecoli

In Sofronio di Gerusalemme (560-638), che considera *eretici* gli
gnoeti, avallato da Giovanni di Damasco, notaio dell'antichità patri-
tica, e in Massimo Confessore (580-662), che polarizza e fissa la tradi-
ione greca, l'« intellectus fidei » approfondisce la soluzione ortodossa.

La perfettissima scienza del Cristo uomo non è la scienza del Verbo.

Uno ed unico in linea d'ipostasi, Verbo umanatosi, Gesù sussiste in
ue nature distinte, indipendenti eppur agenti all'unisono.

Se principio d'azione è la natura, l'unità d'ipostasi rivendica ad un
edesimo soggetto — l'unigenito Figlio — facoltà ed atti d'entrambe
e nature. Postula nell'anima di Gesù, consapevole e libera, ai fini di

un'adeguazione di rapporti tra il Cristo uomo e il Verbo, perfettissima la scienza che partecipi al fastigio l'eterna luce del Verbo, estrema sublimazione dei limiti di natura. Postula l'infallibilità e l'impeccabilità la santità esimia.

Si fa strada l'adagio: « Actiones et passiones sunt suppositorum »

Novello Adamo, il Cristo uomo, Verbo di Dio, eccede a mille dopp — in pienezza di valori soprannaturali e preternaturali — l'Adamo de gli inizi.

La Kenosi d'un Cristo uomo coequale a noi, scevro d'una tal pie nezza, conteso dall'ignoranza e dall'errore, esposto quindi ai peccati nostri, squalificherebbe l'Incarnazione redentrice. E' un rigurgito di gnosi

Siccome s'addiceva al Verbo, Gesù esaurì la Kenosi dolorosamente e amorosamente. Simile, ma non identico a noi, l'esaurì di scienza perfettissima, in limpida, traslucida coscienza, bruciandone ad ogni pié sospinto le sconfinate latitudini, scandagliandone gli abissi. E già all'e sordio lo sfolgora la Kenosi: « Ingrediens mundum dicit: ecce venio Deus, ut faciam voluntatem tuam » (cfr. S. SONOFRIO, *Lettera sinodica a Sergio:* PG LXXXVII, 3147-3200; le *10 Omelie:* PG l.c., 3201-3364 4001-4004; S. GIOV. DAMASC., *De fide orthodoxa,* III-IV; S. MASSIMO CONF., *Disputatio cum Pyrrho:* PG XCI, 289, 344 ss.; *Ambiguorum liber.* PG XCI, 1031-60; *Commenti ai testi più ardui di S. Greg. Naz.:* PG XCI 1061 ss., 1320 ss.; *Opuscoli polemici:* PG XCI, 30 ss., 64. Sintomatico, in Occidente, AGOSTINO aveva conseguito le mete di Massimo per le vie analoghe: cfr. *Sermo* 97, 4; *De Trinitate* I, 12, 23; *De Genesi contra Manichaeos* I, 22, 34).

Eredi del Magistero di Gregorio Magno, sulle orme di Agostino e di Massimo, tributari alla regia sinossi di Giovanni Damasceno, ove la Tradizione dei Padri e dei Concili incanalava l'aureo filone dell'« intellectus Fidei », gli Scolastici strutturarono in teologia tecnica, che diverrà teologia classica, la perfettissima scienza di Gesù.

Portavoce di quell'aureo filone, Pier Lombardo, il *Magister Sententiarum,* documentò la vision beatifica (cfr. *Lib. III Sententiarum,* d. 14 q. 9, a. 1-12).

Aperse un solco. Concorde, in globo, vi confluì l'ermeneusi del Medio Evo. Tommaso toccò l'apice. Rifulse l'« intellectus fidei » e si tradusse in atto di Fede. Fu l'assenso d'un'epoca: *Quod Ecclesia semel credidit, semper credidit.*

Se non bastasse, l'assenso schiuderà, unanime e inconcussa, inin terrotta lungo i secoli, la Tradizione ch'è giunta a noi (cfr. S. TOMMASO, *In III Sent.,* d. 14, q. 1, a. 1 ad 1^m et 2^m; *De Verit.,* q. 20, 1; *Summ*

Th., III, q. 7, a. 12; *Ib.*, q. 9, aa. 1-4; *Ib.*, q. 10, aa. 1-4; *Ib.* q. 11, a. 1; Ib., q. 12, a. 3; *Ib.*, q. 15, aa. 8, 10; *Ib.*, q. 34, a. 1).

## 4. PSEUDO-TEOLOGIA: LA QUESTIONE DELL'IGNORANZA IN MC. XIII, 32

### L'esegesi dei Padri greci nel IV secolo

La pseudo-teologia di oggi, in nome d'un ecumenismo apocrifo, s'affianca ai razionalisti e ai modernisti di ieri: in Mc. XIII, 32 staglia inegabile l'ignoranza di Cristo. Mediazione d'obbligo è un'esegesi patristica, estranea, se non in netta antitesi alla tradizione di fede.

I novatori non recano novità alcuna. Plagiano obbiezioni che hanno la polvere dei secoli. Tali obbiezioni stroncò, nei primi decenni del sec. XX, la teologia classica, allacciando invece, con serietà e severità di studi, la Tradizione di Fede all'esegesi patristica.

L'esegesi patristica è esegesi scritturistica.

Verbo umanatosi, unigenito Figlio anche in quanto uomo, il Cristo dei Vangeli e dei Padri è il Cristo che abitò tra noi « plenum veritatis » (Gio. I, 14): dietro di Lui, l'Uomo Luce, non camminiamo più avvolti dalle tenebre (Ib. VIII, 12); in Lui si connaturano *la* Via, *la* Verità e *la* Vita (Ib. XIV, 6).

Se anche in quanto uomo è il Verbo di Dio, Gesù ha — nell'ambito della creazione — un diritto divino su tutto e su tutti: un diritto di nascita che precorre il diritto di conquista. Dovrà redimere la creazione « ab imis », la storia e il cosmo. Nulla sfugge dunque all'Incarnazione redentrice e lì spazia, onnimoda, perfettissima, la scienza dell'uomo Cristo in limpida, traslucida coscienza. L'annunziano i Vangeli. L'annunciano i Padri. A spiano.

I testi biblici astrusi, in numero esiguo, non sconcertano.

Incidentalmente, ben lontani dal teorizzarne la soluzione ortodossa, i Padri sollevano la questione dell'ignoranza; e negativa, mai privativa, è l'ignoranza opinata. Saranno gli Scolastici a stringere i nodi (1).

A riprova, occasionarono l'esegesi patristica di Mc. XIII, 32 e eresie trinitarie e cristologiche dal IV al VI secolo.

In Mc. XIII, 32 gli Ariani arguivano la creaturalità del Verbo in relazione a Dio Padre.

(1) Cfr. A. SCHULTE, *Die Entwicklung der Lehre von menschlichen Wissen Christi* Paderborn 1914, p. 26 ss.

Preoccupati di difendere il Verbo Dio, eterno ed infinito, S. Atanasio, S. Basilio coi due Gregori, di Nissa e di Nazianzio, ed altri Padri greci attribuirono al Cristo uomo — o parvero ascrivergli a scopo tattico — l'ignoranza storica del giudizio ultimo.

Le indagini ardue, appena in fase d'approccio, sul mistero dell'unione ipostatica, la lessicologia fluida, di riscontro l'anfibologia e la logomachia, più i riverberi incerti, le non lievi lacune circa l'umanità di Gesù, pienezza di grazia e kenosi, ci aiutano a capire l'*iter* scabro che afflisse l'esegesi dei Padri greci.

Tre nondimeno i cardini fermi, intangibili e indiscutibili:

a. Se, in quanto uomo, il Cristo ignorò il giorno e l'ora del giudizio ultimo, non poteva ignorarli in quanto unigenito Figlio, Verbo-Luce, coequale e consustanziale a Dio Padre.

b. L'ignoranza del Cristo uomo non fu *privativa*, sì da ledere, defalcandola, la scienza richiesta dalla sua condizione e missione di vita: scienza che — in ordine e nei limiti dell'Incarnazione redentrice — Egli ebbe onnimoda, perfettissima.

c. Fu, quindi, mera ignoranza *negativa*. E cioè, attesa la Kenosi, uomo simile a noi, vittima espiatoria dei peccati nostri, non spettava a Gesù di conoscere il giorno e l'ora del giudizio ultimo.

### La mera ignoranza negativa e l'ignoranza a carattere economico

Ai suvvisti canoni Atanasio affida l'esegesi di Mc. XIII, 32, sebbene in più d'un caso, a rapidi cenni, temperi la Kenosi dinanzi al diritto divino che il Cristo uomo ha — in quanto Verbo di Dio — tutto e su tutti, laddove insta l'ultimo giudizio, poiché l'Incarnazione redentrice include e compie, a livello di epilogo, sia la storia dell'umanità, sia i destini d'un cosmo nuovo (cfr. S. ATANASIO, *Oratio III contra Arianos* 42-49: PG XXVI, 413, 426; *Epist. II ad Serapionem:* Ib. 621-24; *De Incarnat. Verbi et contra Arianos*, 7: Ib. 993. Riguardo ai cenni di Atanasio a un'ignoranza non reale dell'ultimo giudizio in Cristo uomo: cfr J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, Parigi 1910, pp 513-544, a riconvalidazione dei dati già acquisiti dal PETAVIUS, *De Incarn. Verbi*, o.c., l. XI, c. 1, n. 7).

Basilio e i due Gregori si spingono oltre.

Accentuano la congettura di un'ignoranza fittizia a carattere economico, ligia ai decreti salutiferi di Dio sul filo d'un silenzio sacro i

apporto a noi. Cristo sa il giorno e l'ora; ma, tenuto a tacere, è come se ignorasse l'ultimo giudizio.

Non solo. Rilevano che l'apparente progressione dell'umana scienza di Gesù non si dispiegò se non al di fuori, commisurantesi duttile ai bisogni nostri, all'opportunità degli eventi e alla recettività dei singoli. Dentro, nel cuore dell'anima, la scienza del Cristo uomo rimase e rimaneva sempre onnimoda, perfettissima.

Si delinea l'avvio. Ed è già il preludio dell'esegesi che innerverà in seguito 14 secoli di Tradizione (cfr. S. BASILIO, *Epist. 391 ad Anphilochium*, I: PG XXXII, 877-880; S. GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio theol. IV*, 15: PG XXXVI, 124; S. GREGORIO NISSENO, *Contra Apollinarem*, 24, 38: PG XLV, 1173-76, 1192).

L'ignoranza storica — negativa e non positiva — del giudizio ultimo, che i Padri greci in vaghi cenni aleatori attribuiscono al Cristo uomo, cela forse un'intuizione cospicua.

I vaticini apocalittici connettono il giudizio ultimo alla restaurazione d'una teocrazia diretta ed assoluta di Jahve, regno di Dio antonomastico, e non più ad un messianismo mancipio al Cristo della Kenosi: il giudizio ultimo è monopolio di Jahve, epperò del Cristo Verbo di Dio, il Cristo Signore, « sedens ad dexteram Patris » (Cfr. Is. II XXIV-XXVII-XIII-LXIV; Ger. XXXVIII-XXXIX; Pss. XCIII, XCVI, XCIX; Dan VII, 13 - 14).

Definitivamente e plenariamente Signore, giustapposto al Padre anche in quanto uomo, non è se non il Cristo glorioso, risorto e asceso in cielo. Prima, no. Urge la Kenosi: « Exinanivit semetipsum formam servi accipiens » (Fil. II, 7).

All'atto dell'Incarnazione redentrice, il Verbo umanatosi *si spoglia* in parte del diritto divino alla gloria che pur gli competeva anche in quanto uomo: diritto di nascita ad una immediata regalità su tutto e su tutti. Volle far sua, meritare tramite la Kenosi, in ossequio ai decreti salutiferi del Padre, per diritto di conquista, l'universale regalità.

Lungi dal precludere o ridurre i dolori, ad espiazione dei peccati nostri, la vision beatifica li esasperò e n'esaurì la Kenosi, onnimoda, perfettissima scienza in limpida, traslucida coscienza, fonte inesausta di carità esimia, la più offerta, la più sofferta.

Il Cristo della Kenosi è, all'unisono, « viator et comprehensor ». Gode d'una vision di Dio che, in funzione di Kenosi, non lo consacrerà Signore, maiestatica pienezza di beatitudine e di Gloria al culmine, arbitro del giudizio ultimo, se non dopo la risurrezione.

**La scienza di Cristo, in Anfilochio e in Epifanio, e scienza perfettissima in Giovanni Crisostomo**

Secondo Anfilochio, vescovo d'Iconio, amico e discepolo di Basilio il Cristo uomo dichiara di non conoscere il giorno e l'ora del giudizio ultimo di *scienza empirica,* da cui — simile a noi — lucra di volta in volta l'informazione dell' « hic et nunc ». Ma — indubbio — li conosce d'una scienza *più alta,* che ha le scaturigini in Dio.

S'affacciano parecchi interrogativi: la scienza in causa non è se non la scienza del Verbo? Oppure è scienza umana dovuta a lumi so prannaturali? E' la scienza infusa nell'anima di Gesù? E' vision beatifica?

Anfilochio non dirime gli interrogativi (cfr. ANFILOCHIO, *Fragm.* 8: PG XXXIX, 105 A).

Epifanio distingue tra un sapere *teorico,* astrazione o contemplazione inerte, nudo nozionismo, ed un sapere *pratico,* efficace, in grado di adempiere le idee.

In Mc. XIII, 32 il Padre conosce del giudizio ultimo il giorno e l'ora attraverso un sapere insieme teorico e pratico. L'uomo Cristo, no. Il suo è un sapere teorico e non pratico, non competendogli — in quanto uomo — la realizzazione del giudizio ultimo.

A rincalzo dell'esegesi di Epifanio si colloca Mtt. XX, 23: « Sedere alla mia destra o alla mia sinistra — dice Gesù ai figli di Zebedeo - non sta a me concedervelo, ma dipende dal Padre mio ». I due testi s'acclarano reciproci (cfr. EPIFANIO, *Ancoratus,* 40: PG XLI, 89).

Giovanni Crisostomo da Antiochia, vescovo di Costantinopoli, rivendica all'anima di Gesù la cognizione storica del giudizio ultimo sulla basi d'una scienza onnimoda, perfettissima, in tutto e su tutti, siccome esige l'Incarnazione redentrice che, dall'alfa all'omega, copre l'essere creato.

Poiché il giudizio ultimo è l'epilogo e il fastigio dell'Incarnazione redentrice, l'ignoranza in proposito suonerebbe ingiuria.

Se anche in quanto uomo Cristo è il Verbo di Dio, *deve* sapere ciò Egli è e quel ch'è venuto a svolgere in mezzo a noi. Il sapere sigla un diritto divino. La missione salutifera include la Kenosi, la risurrezione da morte, la glorificazione e l'ascensione al cielo, la Pentecoste, l'espansione del Regno di Dio in termini di Ehkaton, la Parusia a coronamento dell'universale regalità su tutto e su tutti, per sempre, apoteosi dei valori soprannaturali e preternaturali, dannati e reprobi, beatificati e eletti, palingenesi del cosmo.

Citate due categoriche espressioni di Paolo: « In ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi... In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter » (Col. II, 3, 9), Giovanni Crisostomo aggiunge:

« Neque Filius diem iudicii ignorat, sed poenitus novit illam. Ideo, cum omnia dixisset, et tempora et momenta, diem tacuit ».

A vantaggio nostro, pietosamente, Gesù tacque il giorno e l'ora del giudizio ultimo, alla stregua che, pietosamente, nascose a ciascuno di noi il giorno e l'ora della morte, onde gli uomini veglino e preghino di continuo, non impauriti né inibiti, alieni da calcoli di comodo, pronti ad ogni istante, degni d'accogliere il Cristo venturo (cfr. Mtt. XXIV, 30; XXV, 13).

Si spegne il secolo IV. L'inquieta esegesi dei Padri greci ricompone l'equilibrio col Crisostomo. In Mc. XIII, 32 non v'ha ignoranza alcuna, privativa o negativa. Trattasi di pseudo ignoranza in chiave economica. Ligia ai decreti salutiferi di Dio Padre, che reclamano un sacro e provvido silenzio, ferrea la clausola d'incomunicabilità a noi uomini, spazia indenne l'onnimoda, perfettissima scienza del Cristo uomo (GIOV. CRISOSTOMO, *Hom. 77 in Mtt.*, I, 2: PG LVIII, 702-707; *Hom 2ª in Coloss.*, 12: PG LXII, 240-244).

### Unanimità dei Padri latini

Più decisi, e coerenti, i Padri latini suffragano l'esegesi d'una pseudo ignoranza in chiave economica.

Scrive S. Ippolito: « Dominus diem celavit, ut eos et omnes constitueret vigiles quoad futura, usque sollicite meditantes et quotidie expectantes adventum Sponsi caelistis » (IPPOLITO, *In Dan.*, IV, 16).

Da Mc. XIII, 32 e da Att. I, 6-7, in felice comparizione, Ilario di Poitiers desume la pseudo ignoranza di Gesù a carattere economico.

Sicuri ch'Egli sappia il giorno e l'ora, i discepoli reinterrogano il Cristo sull'apoteosi del Regno: « Domine, si in tempore hoc restitues regnum Israel? » (Att. I, 6). E Gesù — a conferma di Mc. XIII, 32 — ribadisce l'incomunicabilità della propria scienza al riguardo, in ossequio ai decreti salutiferi di Dio Padre: « Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate » (Att. I, 7).

Apoditticamente Ilario assevera: « Cum diem Pater Deus idcirco in potestate sua posuerit, ne ad scientiam humanae cognitionis evaderet, et Filius antea interrogatus nescire se dicens, nunc, rursum non se ne-

scire respondeat, sed eorum esse nescire » (cfr. ILARIO di PITIERS, *De Trinit.* IX, 71: PL X, 338).

Analoga è l'esegesi di S. Gerolamo:

« Sunt ergo omens thesauri in Christo sapientiae et scientiae, sed absconditi sunt. Quare absconditi sunt? Post resurrectionem interrogatus ab apostolis de die, manifestius respondit: « Non est vestrum scire tempora et momenta, quae Pater posuit in sua potestate ». Cum dicit: « non est vestrum scire », ostendit quod Ipse sciat, sed non expediat nosse apostolis, ut semper incerti de adventu Iudicis, sic quotidie vivant, quasi die alia iudicandi sint » (GEROLAMO, *In Evangelium Mtt.* XXIV, 36: PL XXVI, 181).

S. Agostino ufficializza l'ermeneusi dei Padri latini:

« Hoc enim nescit, quod nescientes facit, idest quod non ita sciebat ut tunc discipulis indicaret... Utiliter Deus latere voluit illum diem, ut semper sit paratum cor ad expectandum quod esse venturum scit, et quando venturum sit nescit. Quia vero D.N.J.C. Magister nobis missus est, etiam Filium hominis dixit nescire illum diem, quia in magisterio eius non erat ut per eum sciretur a nobis » (AGOSTINO, *In Ps. XXXVI*, 355-56; cfr. *De div. quaest.* 83, q. 60: PL XL, 48; *De Gen. c. Manich.* I, 22, 34: PL XXXIV, 185, 191; *Sermo* 97; *De Trinit.* I, 12, 23; PL XLII, 836 ss.).

Di solito nei Vangeli Gesù emargina da se stesso ciò che « hic et nunc » i decreti salutiferi del Padre non contemplando, per rivendicarlo poi da angoli prospettici nuovi. Dirà, ad es., in Gio. XII, 47: « Non enim veni ut iudicem mundum », e leggiamo nondimeno, in Gio. V, 22: « Pater non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio ».

S. Agostino esplica la perfettissima, onnimoda scienza dell'anima di Gesù mediante un'ingenita vision di Dio, intuizione diretta del Dio Uno e Trino, Causa prima, efficiente, esemplaristica e finalistica d'ogni cosa, comunque dotata di valori naturali, preternaturali e soprannaturali (cfr. *De div. quaest.* 83, q. 65: PL XL, 60).

Sotto l'influsso di Agostino il monaco Leporio che, suppedaneo al Nestorianesimo, viziata d'ignoranza l'anima di Gesù, sconfessò simile teoria in un celebre opuscolo, sancito dai vescovi dell'Africa e delle Gallie:

« Dici non licet etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophet arum » (*Libellus emandationis*, 10: PL XXXI, 1229 C; cfr. ib. 1221-32).

## iec. V: il pensiero di S. Cirillo

Nel sec. V., con l'esplodere delle eresie cristologiche, i Padri greci imisero in discussione l'ignoranza del Cristo uomo.

Agli antipodi si fronteggiavano l'Apollinarismo, ormai diffuso su irga scala, e il Nestorianesimo.

L'uno, movendo dal presupposto che il Verbo Dio, umanatosi, sotituisse in Cristo l'anima intellettiva (= nous-pneuma-animus), respineva in tronco la scienza umana di Gesù.

L'altro, ipostatizzato il Cristo uomo, non vedeva in lui se non una cienza umana evolventesi a gradi, appesantita dall'ignoranza e dal'errore.

I nestoriani raccolsero vaste adesioni tra gli Antiocheni.

Corifeo S. Cirillo, la scuola di Alessandria apre la disputa. In un rimo periodo dominano i conflitti trinitari. Rivolto all'Arianesimo, Cillo batte la falsariga di Atanasio.

L'obiettivo di presa investe il Verbo Dio, coequale e consustanziale l Padre. A imporsi, nell'incarnazione redentrice, è la divinità del Verbo, terni un sapere e un potere infiniti, laddove fluttua ai bordi l'umanità ssunta. E' riferendosi ad essa, che il Cristo dichiara — in Mx. XIII, 2 — di non conoscere il giorno dell'ultimo giudizio.

Ciò non fa specie. Natura d'uomo completa e concreta, l'umanità ssunta — a titolo di scienza empirica — non deroga all'ignoranza. Ma irillo denomina *fittizia, estrinseca* quest'ignoranza. E ciò fa specie.

Cristo, Verbo umanatosi, sa tutto di tutti. Al di là d'una scienza livina, irrefragabile, l'« apparente » ignoranza non insinua forse, *entro* anima di Gesù, lumi soprannaturali che la nobilitino di scienza onnioda ai fini e nei limiti dell'Incarnazione redentrice? (CIRILLO ALESS., *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, n. 22: PG LXXV, 63-80).

Il secondo periodo segna la lotta col Nestorianesimo. Campeggia il ema cristologico. Le polemiche vivaci favoriscono l'esplicitazione del ensiero di Cirillo.

Agganciati a Mc. XIII, 32 e a Lc. II, 52, i nestoriani rifrangevano essere di Gesù, il binomio umanità-divinità, in due soggetti ontici, ditinti e divisi: la persona del Cristo uomo che non conosce se non di cienza empirica, conteso dall'ignoranza e dall'errore; la Persona del erbo Dio, ricolma di scienza divina.

S. Cirillo riconduce il binomio Uomo-Dio all'unione ipostatica. Ge è l'unigenito Figlio, soggetto uno ed unico, sempre identico, di poss sione e attribuzione di ambedue le nature, la divinità di Verbo e l'ur nità assunta. In quanto uomo, se manifesta un'ignoranza apparen estrinseca, regista d'obbligo la scienza empirica, gode a latere di lu soprannaturali che trascendono a mille doppi, partecipe della scier divina del Verbo, all'acme, siccome esige l'Incarnazione redentrice (c CIRILLO ALESS., *Apologia anath.* 4: PG LXXVI, 416; *Homilia* XV 3: ib., 1114).

Il progresso dell'uomo Gesù — vedi Lc. II, 52 — fu un progre di scienza empirica tributaria all'informazione dei sensi. Natura co pleta e concreta, l'umanità assunta apparve, fuori, evolventesi a gra ma, sin dagli inizi, la scienza divina illuminava l'anima e, spessissin irradiata anche fuori, sbarrò un tal progresso, svelandone l'apparen estrinseca dialettica.

« Quomodo — scrive Cirillo a Nestorio — ad ea, quae dixisti, nonstranda, ea afferre non erubescis, quae verbis beati Lucae di sunt, idest « Iesus autem proficiebat aestate et sapientia et gratia »? enim in sapientia factum esse incrementum dicis, tametsi quomodo non stultum sit? Credimus enim ex ipso utero virgineo ipsum Emm nuel, cum Deus esset, *hominem prodiisse, plenum procul dubio sapi tia et gratia,* quae illi naturaliter inerat. Quodnam is incrementum sus peret, in quo sunt omnes thesauri sapientiae, qui supernae gratiae sin cum Deo et Patre largitor est? Quomodo igitur proficere dictus e Ut ego arbitror, quia Deus pro incrementatione et aetate sui corpo divinorum illorum bonorum, quae sibi inerant, manifestationem adh tiebatur » (CIRILLO ALESS., *Contra Nestorium,* III, 4: PG LXXVI, 15

Nitido pensiero di S. Cirillo è che il Verbo umanatosi non imp all'umanità assunta di tradurre le sue leggi di natura. Di qui l'evoluzio della scienza empirica ai danni dell'ignoranza.

Un tal progresso però non si manifesta se non *fuori,* apparen estrinseca dialettica. Pur a ritmo insolito, non deve sconvolgere gli stanti, fanatizzarne la falsa idea di messianismo. Impressionarli, sì, s pirli e convertirli — poco a poco — ai decreti salutiferi del Padre.

Dentro, ricca l'anima di lumi soprannaturali, indefettibili raggi e la scienza divina vi espande, pienezza di verità e di grazia sin dagli in non v'ha progresso di sorta, nulla sfugge dell'Incarnazione redentri « Cum audies eum profecisse sapientia et gratia, ne accessionem aliqu sapientiae in Christo factam fuisse existimes... Sed quia cernentibus pientia ipsius et gratia magis conspicua fiebat, proficere dicitur, ut p fectus ille ad habitum eorum, qui ipsum admirabantur, potius sit re rendus » (S. CIRILLO ALESS., *Thesaurus,* n. 28: PG LXXV, 482; e ID., *Quod unus sit Christus,* 2: PG LXXV, 1332).